سيلسِلة السياسة والمجمع

# دِرَاسَاتُ ابدُبولُوبَجَتَهُ فِي الْحَالَىٰ الْعِرَابِيَةُ فَي الْحَالَىٰ الْعِرَابِيَةُ

المكوّر تركي الحمد

درَامِسَاتُ ايديولوجيَّة في الجَالِدُ العَربِيَّة

# درَابِ الْحَالِيْ الْعِرْبِيَةِ لَوْجِبَةِ مِنْ الْمِحْالِيْ الْعِرْبِيَةِ مِنْ الْمُحَالِدُ الْعِرْبِيَةِ مِن في الْجَالِيْ الْعِرْبِيَةِ مِنْ الْمُحَالِيْةِ الْعِرْبِيَةِ مِنْ الْمُحَالِيْةِ الْعِرْبِيَةِ مِنْ الْمُحَالِ

الدكتور ترييح المحد

دَارُالطَّلَلِيَعَةَ للطِّلَبَاعِةَ وَالنَّسُرُ بتيروت جميع حقوق الطبع محفوظة لدار الطليعة للطباعة والنشر ص.ب: ١٨١٣ ـ ١١ بيروت لبنان بيروت لبنان تلفون ٣٠٩٤٧٠ ـ ٣٠٩٤٧٠

الطبعثة الأولف أيار (مايو) 1997

#### فسهسرس

ينوع الصفح	الموة
Y	مقدمة
القسم الأول: الإطار النظري: حول المسألة الايديولوجية	
القصل الأول: الموضوعية والموضوعوية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع:	
بحث في جذور التبعية الايديراوجية	
الفصل الثاني: في الحداثة والحداثة السياسية	
القسم الثاني : حول الوضع الإيديولوجي العربي	
الفصل الثالث: الوطن العربي: البحث عن ايديولوجيا	egen.
سم الثالث : الإطار العملي : دراسات في بعض جوانب الواقع العربم	الق
الفصل السادس: تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي	
الفصل السابع : الهدف والانجاز في تجربة مجلس التعارن: المنظور السياسي ١ ا الفصل الثامن : أزمة الخليج : الجذور والآثار	

#### مقدمة

هذه مجموعة من الدراسات كتبت في أوقات متفاوتة وفي أماكن متفرقة ومناسبات مختلفة، وهي وإن بدت غير ذات موضوع واحد إلا أن الحقيقة أن خيطاً واحداً ينتظمها ويجعلها تدور حول محور واحد هو الايديولوجيا باختلاف معانيها وتعريفاتها. وعندما نقول الايديولوجيا فأننا لا نعني تعريفاً معيناً أو مفهوماً محدداً بقدر ما أن الدراسة ذاتها تحدد المعنى المتبنى وذلك كما سيلاحظ القارىء من خلال تتبع مسار هذه الدراسات .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأنه عندما يقال أن الايديولوجيا هي محور هذه الدراسات فأن المعنى ليس الايديولوجيا بذاتها بقدر ما هو علاقتها مع الواقع التاريخي العربي في صورته وبنيته وتحولاته وتشكّلاته . فأزمة الوطن العربي كما تبدو لكاتب هذه السطور أزمة معرفة في المقام الأول وبالتالي، ونتيجة لذلك، فأنها أزمة ايديولوجية إذ أن الفصل المطلق بين ما هو معرفي بحت وايديولوجي بحت ضرب من المستحيل وإن حاول البعض فعل ذلك، فالمعرفي لا ينفصل عن الايديولوجي وبالتالي عندما نقول أن أزمة الوطن العربي أزمة فالمعرفي والايديولوجي.

ومجرد نظرة بسيطة الى التاريخ العربي الصديث والمعاصس والذي يتفق معظم الدارسين على أنه يبتدىء مع الحملة النابليونية على مصدر عام ١٧٩٨، تبين مفرى الأطروحة التي نقول بها. فقد كانت تلك اللحظة التاريخية التي اكتشف فيها العرب الغرب العديث، الغرب المعاصر، وليس ذاك الصليبي المتخلف المنتشي بمقولات المسيح وقبر المسيح، أقول: تشكل تلك اللحظة التاريخية بداية كافة الاشكاليات العربية المعاصرة سواء ما تعلق منها بإشكالية النهضة أو الإشكاليات الأخرى المتقرعة منها، واعتقد أنها هذه نقطة لا تشكل خلافة بين مثقفي هذه الأمة باختالاف مشاريهم الايديولوجية ومنطلقاتهم السوسيولوجية وبناهم الفكرية والمعرفية. كانت تلك اللحظة لحظة اكتشاف، لحظة وعي، جديد أو على الأقل موعي، مختلف عن ذاك الذي ساد قبلاً، ولا أقول هنا لحظة «صدام» أو داحنكاك، لأن هذه المفاهيم لا تعبر عن حقيقة اللحظة والموقف. لقد كان واقع اللحظة هو دالاكتشاف، الذي هو في جوهره معرفة شيء كان مجهولاً فأصبح معلوماً، أو كان معروفاً وفق دالاكتشاف، الذي هو في جوهره معرفة شيء كان مجهولاً فأصبح معلوماً، أو كان معروفاً وفق

أسس معرفية معينة وبنى ايديولوجية محددة فأصبح الآن معروفاً بشكل آخر ممهداً لدخول أسس معرفية وايديولوجية أخرى قد تكون متعارضة مع الأسس السابقة، لقد كانت اللحظة لحظة ازمة بكل ما في الكلمة من معنى.

إن تلك اللحظة التاريخية تشكل في محيطها العام نوعاً من الحجر القي في بركة ساكنة من الماء محدثاً بذلك دوائر ودوائر ما زالت تتفاعل وتتداخل حتى هذه اللحظة دون أن تهدأ ودون أن يعود إلى البركة هدوؤها واستقرارها. لقد بينت هذه اللحظة الغريدة البسيطة في عرف الزمان لسكان هذه المنطقة من العالم، أن العالم غير العالم الذي عهدوه وغيروه وأن الكون يحتوي غيرهم من الشعوب وغيرهم من الأمم ليسوا بتلك الدونية التي كانت معاهمهاء المتوارثة تصورها لهم. بمعنى من المعاني، نستطيع القول، أن هذه اللحظة التاريخية قد بينت لهم أنهم ليسوا وحدهم في الكون وأن هذا الكون (العالم) أوسع معا بتصورون أو تصوره لهم تلك المفاهيم السائدة حوله. بل لقد بينت هذه اللحظة أنهم ليسوا أسياد الكون كما كانوا يعتقدون بل ليسوا أفضل من فيه . وقد سبب كل ذلك نوعاً من والخضة، المعرفية والوجدانية، في عقول ووجدان الجماعات والاقراد انطلقت بعدها الاستئة الوجودية الكبرى في هذه الرقعة من العالم حول المصير والواقع والتي تشكل جوهر التاريخ العربي الحديث والمعاصر: من نحن، عرب أم مسلمون أم هذا وذاك أو لا هذا ولا أذك، أجزاء من هذا العالم أم نحن عنه منفصلون غير مفاعلين وفق تصورات الأرث والتاريخ ذاك، أجزاء من هذا العالم أم نحن عنه منفصلون غير مفاعلين وفق تصورات الأرث والتاريخ ذاك، أجزاء من هذا العالم أم نحن عنه منفصلون غير مفاعلين وفق تصورات الأرث والتاريخ اللذين نحملهما على الاكتاف دوماً وأبداً؟ ماذا قويد: الدين أم المدفيا أم كلاهما، ليبرائية أم شعولية، فردية أم جماعية، مجرد انتماء إلى هذا العالم أم سيادة عليه؟.

وحتى لو حددنا إجابة شافية مقبولة على ثلك الاسئلة، يبقى سؤال الوسيلة: اين الطريق بحاجة إلى جواب: أهبو في الماضي أم في الحاضر، أهبو في الشرق أم الغيرب، أهو في الإسلام أم في غيره، أهو عند مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، أم أنه عند ماركس حيث يتحدد وعي الجماهير بأسلوب انتاجها وحياتها المادية؟ أسئلة كنا نطرحها وما زلنا نطرحها وعلى أساسها تقرقت الايديولوجيات وتعددت المدارس والعذاهب واختلفت الاحزاب والجماعات وكانت الانقلابات ومحاولات الثورات، وكان اليسار وكان اليمين، وكانت التيارات الإسلامية وكانت التيارات العلمانية في تداخل عجيب غريب. إلا أن كل ذلك مأخوذاً في إطار فكري وتاريخي واجتماعي لم يطرح الإجابة الشافية ولم يحقق المستوى الادنى الا وهو مجرد تحديد الاسئلة المناسبة فما بالك بالإجابة المناسبة.

إن السؤال المحرق والمحرج في أن واحد هو: لماذا، وطوال هذه السنين منذ لحظة الاكتشاف وخضة الوعي، الجديد وحتى هذه اللحظة، التي من الممكن أن تسمى لحظة الحيرة، لم نصل إلى الاجابة المناسبة بل أننا في الغالب وفي هذا المجال نتراجع عن جواب معين دون أدنى قدر فعلى من التقدم؟.

إن الاجابة على مثل هذا السؤال تستلزم كتاباً خاصاً يدور برمته حول هذا السؤال

والاشكاليات المتفرعة عنه، وهذا ما تعتزم فعله في المستقبل إن شاء الله، أما في هذا الكتاب فإن الغرض هو مجرد إلقاء شيء من الضوء على بعض الاجابات لبعض من هذه الاسئلة وذلك بشكل غير مباشر. فالقارىء لدراسات هذا الكتاب سيجد أن تلك الاسئلة المحرقة كامنة في لبها وإن لم تطرح بشكل مباشر. فللقسم الأول يناقش لبّ المسألة الابديولوجية وعلاقتها بالمعرفي ومحاولة الاجابة عن مدى الاتصال والانفصال بين هذين الحقلين أر الفضائين، والقسم الثاني يناقش المسألة الابديولوجية ذاتها ولكن في إطار الواقع العربي، أما القسم الثالث فأنه يناقش حالات معينة روعي فيها الموضوعية العلمية في المنتهج بشكل يكاد أن يكون صرفاً، ولكن الابديولوجيا وقضاياها تطل برأسها من خلال هذه الحالات، فالموضوعية ذاتها ما هي الاضرب من الابديولوجيا في التحليل الأخير،

الرياض 1941/17/70

تركى الحعد

## القسم الأول

الاطار النظري: حول المسألة الايديولوجية

#### القصل الأول

### الموضوعية والموضوعوية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع

بحث في جدور التبعية الايديولوجية (\*)

يطرح قارما S P Varma في كتاب له حول النظرية السياسية السؤالين التاليين (١):

١ \_ هل من الممكن للتعليل السياسي ان يكون محايداً؟

٢ \_ هل من المفروض أن يكون التحليل السياسي محايداً؟

وحقيقة الأمر فإن هذين السؤالين يطرحان استفهاماً جذرياً حسول إرث كامل من فلسفة المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم السياسة بصفة خاصة، فهذان السؤالان يثيران جدلًا جذرياً، أو أعادة الجدل، حول مسائل وقضايا أخذت كمسلمات بديهية أو منطلقات أولية غير قابلة للنقاش في المسار المنهجي الذي من خلاله عبرت علوم الاجتماع الإنسائي بصفة عامة من هذه القضايا هنالك قضية المسألة المرضوعية التي أخذت تعنى وبشكل متزايد الحياد والوقوف من القيم والايديولوجيات وصراعها موقفا هو الى «التفرج» اقرب منه الى المشاركة في مثل هذا الخضم من الصراع، أي أن الموضوعية بدأت تأخذ صورة «الموضوعوية» وشنان بين المفهومين. فالأول يعنى النزاهة والحياد في أطار معين من القيم، أما الثاني فيعنى الحياد على الاطلاق وهو تيار فلسفي قبل أن يكون طريقاً منهجياً. وهذا موقف طبيعي ومنطقي ويمكن أن يكون مفهوماً أذا أدركنا أن الكثير من دارسي السياسة والاجتماع بصفة عامة هم من غريجي المدرسة الأمريكية، وإن لم يكونوا من خريجيها فهم من المتأثرين بها نثيجة كرن هذه المدرسة هي التيار الفكري السائد والمنهجية السائدة في علوم الاجتماع المعاصرة. ولكن سيادة شيء ما أو كرنه قد أصبح تياراً مهيمناً لا يعني كونه حقاً، فالانفاق والهيمنة لم تخلقا حقاً في يوم من الآيام. ومن ناحية اخرى فإن مثل هذه القضية - أي قضية الحياد والموضوعية - قد تكون ذات اهمية تانوية في ظل بيئة أوروبية أو أمريكية، إلا أنها تبقى المسألة الأهم في عالم ما زال في طور

<sup>(</sup>١٤) مشر في مركز البحوث بكلية العلوم الإداريه، جامعة الملك سعود، الرياض في ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٨ م

S.P. Varma, Modern political Theory. (Ghaziabad, India: Vikas Publishing House, 1975) p.22 (1)

التكوين مثل عالمنا العربي، في مثل هذا العالم - أي عالمنا العربي بصفة خاصة - فإن المسائل التي تواجه الإنسان العربي يصفة عامة والمثقف العربي بصفة خاصة هي مسائل تتعلق بكامل الوجود السياسي والاقتصادي والاجتماعي وليس مجرد مسائل تتعلق بالتفاصيل، فمسائل مثل أي مجتمع نريد، وأي نظام سياسي هو الافضل من حيث تحقيقه لتطلعات الإنسان العربي، وأي نظام اقتصادي هو الأمثل من حيث تحقيقه لقيم معينة، مسائل لا زالت تشكل قضايا مساخنة، ونحن في ذلك أشبه ما نكون بأوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حيث كانت الساحة تعج بالتيارات الفكرية والابديولوجيات المختلفة التي تعكس عدم الاتفاق الاجتماعي على المسائل الكبرى مثل نوعية المجتمع والنظام السياسي والاقتصادي.

بمعنى أخر، نحن ما زلنا نواجه قضايا مصيرية تتعلق بالوجود الاجتماعي ككل ولا بد من انخاذ مواقف تجاهها، وليست المسائل الكلية بعض الجزئيات أو التفصيلات التي يتوجب حلها بعد حل القضايا والمسائل الكلية كما هو الوضع في بيئة أوروبية أو أمريكية، وعلى ذلك فإن من أكبر الأخطاء التي ترتكب تجاه تاريخنا كامة ومجتمع، وتجاه إنساننا هي انتراع النيارات السائدة في تاريخ أمة صا واعطاؤها صبغة العالمية والحقيقة المطلقة ومحاولة فرضها على تاريخ أمة مختلفة لم تصل إلى وضعها الراهن وفق صيرورة مشابهة لتلك الصيرورة التي مرت بها الأمة والتاريخ والثقافة المنقول عنها. فكما يقول زكريا ابراهيم عن إننا لن نستطيع أن نفهم أراء الفلاسفة ومذاهبهم إلا أذا عمدنا ألى وضعها في سياقها التاريخي، فأن لكل فلسفة أطارها الحضاري الذي لا تفهم ألا في داخله (''). ومثل هذا القول ينطبق على التيارات الفكرية بمجملها ونضيف إلى هذا القول فنقول إن فلسفة ما أو ايديولوجيا أو تياراً فكرياً عندما ينتزع من جذوره الحضارية لميزرع في تربة فلسفة ما أو ايديولوجيا أو تياراً فكرياً عندما ينتزع من جذوره الحضارية لميزرع في تربة فلسفة ما أو ايديولوجيا أو تياراً فكرياً عندما ينتزع من جذوره الحضارية لميزرع في تربة خضارية مختلفة فإنه يكون تشويها للتيار والتربة الحضارية الجديدة على حد سواء.

بهذا المنطق وهذا المدخل نحاول دراسة مسألة أو قضية الحياد الصوضوعوي (وليس الموضوعي) بقصد الاجابة على سؤالي قارما سابقي الذكر أخذين في الاعتبار كوننا ننتمي إلى تاريخ وأمة وثقافة معينة قبل أن نكون مجرد دارسي سياسة أو اجتماع.

#### الموضوعوية كأيديولوجيا كلية

يعرف قاموس الفلسفة والموضوعوية، Objectivism في مجال نظرية المعرفة بأنها ١ ـ نظرية تقول بأن العالم ( أ ) موجود بذاته بشكل مستقل وخارج عن ادراكنا له (ب) وبأنه عالم من الممكن ادراكه بمعزل عن أي نظرات ذاتية. ٢ ـ القول بأن المعرفة قائمة على

<sup>(</sup>١) د. زكريا إبراهيم. مِشْطَلَة القامطة. (القامرة. مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٢٤٠

شواهد واقعية (1) من الممكن اكتشافها بطرق العلم الموضوعية والعقلية (ب) وتعنى بوصف الامور كما هي. ٢ ـ القول بأن المعرفة ذات المعنى «الحقة» هي تلك التي تستنتج من الخبرة الحسية او تتواعم معها(١). أما اذا نظرنا إلى القواميس العربية فنجد أنها تقول ما يلي وذلك فيما يختص بمسالة الموضوع والموضوعية وفق المجال الذي نتحدث فيه الموضوع هو «الجوهر الذي يوصف ولا يوصف به شيء، خلاف المحمول» أما الموضوعية، والتعريف أقرب الى الموضوعوية، فأنها «مذهب فلسفي يرى أن المعرفة أنما ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة»(١). وتستطيع القول أن كل المعاجم والتعريفات لا تخرج تقريبا عن المثالين السابقين في مسألة بحث معنى الموضوع والموضوعوية، ونستطيع أن تلخص مجمل هذه التعريفات والنظرات بالقول بأن الموضوع هبو كل وجبود خارج النذات وأن مجمل هذه التعريفات والنظرات بالقول بأن الموضوع هبو كل وجبود خارج النذات وأن الموضوع وعلى ذلك فأن المعنى العام لمصطلح «موضوعري» هو محاولة أدراك الموضوع دون تدخل من الذات دون تدخل من الذات العارضوعاني هو الشخص الذي يحاول معرفة «الأشياء كما هي» وذلك في استقلال تام عن ذاته، وذلك عندما يكون الأمر متصلاً بالذات العارفة أو المدركة.

وقد أرتبط مفهوم مصطلح الموضوعية والموضوعية بمسألة العلم والمنهج العلمي، فلا علم بدون موضوعية ولا منهج علمي بغير أسس من الموضوعية، وهذه الأمور أصبحت من البديهيات التي يتلقاها طالب العلم (سواء كان علماً طبيعياً أم اجتماعياً) في مقدمة برنامجه الدراسي. بمعنى آخر، فأن ما قاله ماكس فيبر منذ ما يقارب السبعين عاماً حول هذه المسألة وضرورة أن يكون علم الاجتماع علماً موضوعياً متحرراً من القيم، يسري على كافة علوم المجتمع في الوقت الحاضر ويعتبر ما قاله دليلاً لعلماء المجتمع في الغرب الراسمالي ومن حذا حذوهم(٢).

غير أن الخطورة في مسئلة الموضوعية هي أنها ارتبطت بمفهوم أخر هو مفهوم «الحياد» الموضوعي للحياد الذي يقوم على «الحياد» الموضوعي للحياد الذي يقوم على النزاهة في أطار معين من القيم. هذا الحياد يعني ببساطة أن الدارس الاجتماعي العلمي يجب عليه أن يكون نزيها غير متحيز عند دراسة حالة ما أو قضية معينة. ومسألة النزاهة هذه لا غبار عليها إلا أن الخطورة إنما تكمن في أن البعض قد اخذ الحياد بمعنى عدم الالتزام، وبذلك يصبح علم أو دارس المجتمع مجرد متفرج على مسرحية لا تهمه كثيراً أو

Essays in Sociology, (New York: Free Press, 1946).

Peter A. Angeles. Dictionary of Philosophy, (New York: Barnes and Noble, 1981), p. 194 (1)

<sup>(</sup>۲) خليل الجر وأخرون. لاروس. المعجم للغربي التحديث. (باريس مكتبة لاروس، ۱۹۷۳)، م*ن* ۱۹۷۳ (۳) Max Weber, «Science as a Vocation», in Hans Gerth and C. Wright Mills (eds.). **Max Weber**: (۳)

قليلاً أو على مباراة في كرة القدم لا يهمه من يفوز قيها ومن يخسر. خلط المحوضوعية بالحياد السلبي وأي عدم الالتزام أو الحياد الموضوعوي، هو منبع الخطر في عالم ما زال في طور تكوين النفس مثل عالمنا العربي الحديث. فمثل هذا الحياد ما هو الا جزء من ايديولوجيا معينة تريد الحفاظ على الوضع القائم انتقلت الينا تحت اسم العلم وجعلت من مثقفينا د أو بعضهم على الأقل د مجرد مهنيين (كما أراد ماكس قيبر) يعملون لأي نظام وكل نظام دون محاولة التقويم وذلك باسم العلم والموضوعية.

وإذا نظرنا إلى الجذور الفلسفية والايديواوجية البعيدة المدى لهذه الموضوعية وما ارتبط بها من حياد نجد أنها هي نفسها جزء من ايديواوجية آشمل نبعت في ظروف تاريخية معينة وفي ظل ثقافة معينة لخدمة نظام معين. فإذا ما اختذنا بتعريف كارل مانهايم للايديولوجيا بمعناها الواسع حيث تعني: «البنية العامة لمروح حقبة تاريخية أو طبقة اجتماعية» (۱) نجد أنه: «ليس الإنسان بالمعنى العام هو الذي يفكر أو مجموعة من الافراد المنعزلين هم الذين يقومون بعملية التفكير، ولكن أناساً ينتمون إلى جماعات معينة هم من طرّر نمطاً معيناً للتفكير وذلك من خلال سلسلة لانهائية من الاستجابة لاوضاع وظروف نموذجية معينة تميز وضعهم العام» (۱). بمعنى آخر، إن نمط التفكير السائد ونتاج هذا التفكير انما ينتميان إلى مجموعة أو جماعة بعينها في ظل ظروف وانظمة معينة. وعلى ذلك التفكير انما ينتميان إلى مجموعة أو جماعة بعينها في ظل ظروف وانظمة هعينة. وعلى ذلك أن تفهم إلا من خلال نظرة تاريخية إلى الظروف والاشخاص الذين ارتبط هذا المفهوم بهم ونشأ من خلالهم، وكذلك الفحص التاريخي السوسيولوجي للتيارات الفكرية والايديولوجيات السياسية التي أفرزت المفاهيم والطرق السائدة في علوم الاجتماع المعاصرة.

فاذا ما أخذنا الامبيريقية Empincism، وهي ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية المعاصرة، نجد أنها عبارة عن تجريد وتنظير فلسفي لمنهجية العلوم الطبيعية التي كانت قد حققت تقدماً كبيراً جداً عندما جاء فلاسفة الامبيريقية (أو المذهب الحسي) وبنوا ابستمولوجيا قائمة على هذه المنهجية وأرادوا تطبيقها على الظواهر الاجتماعية. فمنهجية العلوم الطبيعية قائمة على التعامل، في المقام الأول، مع الظواهر كاشياء ذات ارتباطات مع بعضمها البعض يمكن كشفها وتجريدها (أي وضعها على شكل قوانين مجردة) يمكن الاستفادة منها في التنبؤ العلمي والصناعة، وهذا هو الأهم. فتغير منهجية وفلسفة العلوم الطبيعية لم يأت من عدم أو لمجرد الصدفة وحب الإنسان الحقيقة، بل أنه كان مترافقاً مع تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية هزت المجتمع الأوروبي من الأعماق وغيرت من نظرة الإنسان إلى الطبيعة من حوله لتجعله يسعى للسيطرة عليها بدلاً من خضوعه لها كما كان الحال في السابق. ومحاولة الإنسان السيطرة على الطبيعة وتحويلها عبارة عن تنظير

<sup>(</sup>١) د. عبدالله المرز*ي. مفهوم الإيديولوجيا*. (الدار البيضاء المركز الثقافي ال*عربي، ١٩٨*٣) ص ٧١

فلسفي للتنظيم الاجتماعي الذي بدأ يسود ألا وهو الرأسمالية، وما الصناعة والتصنيع إلا الناتج الاجتماعي لمثل هذا التنظير الفلسفي بمثل ما أن هذا التنظير الفلسفي هو الناتج الفكري للصناعة والتصنيع وذلك في جدلية لامتناهية (١). ويلخص لنا جورج نوفاك هذه النقطة كما يلي.

ولدت الامبيريقية كتحد فلسقي افرزه المجتمع البرجوازي للرد على أيدبواوجية المجتمع الإقطاعي المتعلقة في الفلسفة السكولائية والكاثوليكية...وقد قامت الامبيريقية باستعارة الكثير من الفكارها الإساسية من النظرة الكونية التي افرزتها المرحلة الجديدة التي كانت تمسر بها العلوم الطبيعية والمرتبطة بأسماء كبرى مثل كويرنيكوس، كبلر، جاليلو، ديكارت، كاسيندي، بويل، هارفي، ونيرين... رعلى ذلك فأن الامبيريقية اكتسبت موقعاً ثابتاً في التطور التاريخي للفكر الحديث، وقد كان نجاحها [اي الامبيريقية] واثرها من العظمة وسعة الانتشار بحيث أنها الصبحت تجري مجرى الدم في الثقافة الانجلو ـ امريكية، وتبدو للكثير من الناس على أنها الشكل الطبيعي والمعتاد والدائم للتفكير(٢).

وإذا ما نظرنا إلى بعض الأسماء الكبرى في مرحلة تأسيس الامبيريقية، يبرز لنا اسمان كبيران هما توماس هوبز وجون لوك، وكلاهما انجليزي عباش في مرحلة الثورة الإنجليزية (البيوريتانية) التي اكدت السيطرة السياسية للراسمالية بعد أن تأكدت سيطرتها الاجتماعية والاقتصادية، وكلاهما كان منظراً سياسياً للمرحلة الجديدة سواء في فترة الدولة المطلقة أو في الفترة الليبرالية. فتوماس هوبرّ Thomas Hobbes ( ١٦٧٩ - ١٩٨٨ ) كان متأثراً بالنظرة الميكانيكية إلى العالم وشيد على غرارها فلسفة سياسية واجتماعية تتميز بالفردية المطلقة وكذلك السلطة المطلقة. فما الإنسان عنده إلا ألة تخضع تصرفاتها للفعل ورد الفعل وما سلوكها إلا استجابة لمؤثرات خارجية غايتها اجتناب الآلم وتحصيل اللذة. وحيث أن الإنسان آلة، فإن المعرفة لديه لا تعدو أن تكون مسألة حسبة ميكانيكية بحتة تتميز بانفصال كامل بين الذات المدركة والموضوع المدرك وذلك تماماً كما في علوم الطبيعة. بهذه الحسية المتطرفة، توصل إلى نتائج اجتماعية وسياسية معينة مفادها أنه ليس هناك إلا الفرد وأن المجتمع لا يعدو أن يكون تراكماً كمياً وعددياً للأفراد وليس للمجتمع وجود مستقل أو شكل كيفي (النظرة الميكانيكية في مقابل النظرة العضوية أو الحيوبية)، وبما أنه ليس هناك إلا الفرد، فإن كل فرد عبارة عن عالم بذاته بسعى وراء ما يجلب له اللذة ويجنبه الآلم وهذا بدوره يؤدى الى اصطدام الافراد حيث أن لذة أحدهم قد لا تكرن إلا بايلام الأخر، ومن هذه النتيجة (التي أسماها حالة الطبيعة) خرج بضرورة وجود

Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, (New York: الله المنطقة الشمل وارسم النظر (1) الله المنطقة المن

George Novack, Empiricism and its Evolution. (New York, Pathfinder Press, 1971), p.16 (Y)

السلطة المطلقة التي تقوم بين هذه الآلات المتعارضة في سبيل تحقيق البيئة أو المجال الذي يستطيع فيه الجميع السعي وراء اللذة وتكوين الثروات واجتناب الآلم (واقصداه الموت) في ظل سيادة تكفل الضمان القانوني للثروات المكتسبة ومكتسبات العمل الفردي بصفة عامة. ويذلك قام هويز بربط منطقي صارم بين ايستمولوجياه، القائمة على منهجية العلوم الطبيعية والنظرة الميكانيكية إلى العالم، وبين نظريته السياسية التي كانت أفضل تنظير فلسفي وايديولوجي للرأسمالية في مرحلة الدولة المطلقة والتي كانت مرحلة ضرورية لتثبيت دعائم النظام الجديد وإزالة ما بقي من ركائز النظام القديم(١).

اما جون لوك John Locke (١٩٣٢ ـ ١٩٠٤) فقد كان منظر النظام الجديد في مرحلته الديموقراطية خاصة وأنه عاش في ظروف انتصار الثورة الإنجليزية وانتهاء الحرب الأهلية وذلك لصالح البرلمان ضد الملك. ورغم انه في مجال الابستمولوجيا لم يخالف هويز كثيراً، فكلاهما حسّي النزعة، إلا أن نتائجه وافكاره السياسية كانت مختلفة عن مواطنه وذلك لاختلاف الظروف والمرحلة المعاشبة. ففي مجال مشاركته هدوبـز الفروض الابستمولوجية الأولية وكذلك كون نظريته السياسية (رغم اختلافها) نابعة من نفس تلك الفروض، يقول ويليم بلوم:

يجب النظر إلى كتابات جون لوك السياسية على أنها مكملة لكتابات ترماس هويز، فهي قد نبعت من نفس الحرب الأهلية التي انتجت الليفايثن والبيهيموث [كتب لهويز]، كما أنها تشارك أممال هويز نفس النظرة الميكاميكية والعقلية إلى المالم ونحن نستطيع القول قعلاً أن لوك وهويز كانا من المؤسسين الرئيسيين للمذهب العقلي الطبيعي [الحسي] الذي سيصبح التيار الفكري السائد للنخبة الأوروبية للمائة سنة التالية(").

وما يهمنا هنا في المقام الأول هو لوك الابستمولوجي وليس لوك المنظر السياسي رغم أنه لا انفصال بين الاثنين. وبطبيعة الحال فاننا لا يهمنا في هذا المجال شرح ومناقشة نظريته في المعرفة بتفاصيلها، بل ما يهمنا هو ثبيان مدى ارتباط هذه النظرية بالقيم الاساسية للراسعالية المساعدة رغم اختلاف الانظمة السياسية التي كانت تثمو وتترعرع في ظلها مثل هذه القيم، ففي كتابه الابستمولوجي الأساسي بحث في المعرفة الإنسانية، نجد لوك، ومن خلال نظرته الحسية والعقلانية النابعة منها، يؤكد ويستنتج بشكل منطقي منسجم مع هذه النظرة كافة القيم الأساسية للرأسمالية والحضارة الغربية الحديثة بصفة عامة، فهو يقول في الفصل الأول من الكتاب الأول من البحث:

ان مهمتنا هما ليست معرفة كل الأشياء، ولكن تلك الأمور الذي تتعلق بسلوكنا أو تصرفاتنا، فإذا ما استطعنا اكتشاف تلك المقاييس التي يمكن لمخارق عقلاني من خلالها... أن يحكم وجهات

Mulford Q. Sibiey, *Political Ideas and Ideologies:* (New York: Harper and Row, انظر في هذا الدعال (1) 1970). PP. 348-49, and William T. Bluhm. *Theories of the Political System*, (Englewood C iffs New Jersey: Prentice - Hall, 1978) pp. 258-62 Bluhm, ibid , P. 525.

عظره وامعاله القائمة عليها، فلثنا من غير الضروري أن نقلق لأن يعض الأشياء الأخرى تستعصبي على أدراكيا<sup>(۱)</sup>.

في هذه المقولة نجد أن المنفعة أو الفائدة هي المقياس الأول والأخير للمعرفة سواء من حيث قيمتها أو من حيث هدفها. وسنجد أن الجوهر أو النتيجة التي حاولت هذه المقولة التوصل إليها نتردد في كتابات مفكرين مقبلين من أمثال ديفيد هيوم، وجيرمي بينتام، وكذلك في كتابات فلاسفة البراجماتية من أمثال وليم جيعس وجون ديوي. فمسألة العمل والعملية المرتبطة بالفائدة والمنفعة هي إحدى القيم الأساسية للمجتع المراسمالي والحضارة الأوروبية أو الغربية المعاصرة والتي يلخص لنا روجيه غارودي صفاتها الأساسية في ثلاثة أمور: رجحان الفعل والعمل، رجحان جانب العقل، ورجحان الملانهائي الكمي وحسب(٢). وفي مقبولة أخرى من نفس البحث نجد لوك يستخلص قيماً أخرى مستلة من نفس الإستمولوجيا الامبيريقية أو الحسية حيث يقول:

أن ما يجلب اللذة لذواتنا هو ما نسميه غيراً، وما يجلب الألم لها نسميه شراً، وليس هناك من سبب أخر غير ما يجلب اللذة والألم لذواتنا يشكل أحساسنا بالمعادة أو التعاسة (٢).

ويعلق بلوم على هذه النقطة فيقول: «إن لوك الابستمولوجي بهذا الشكل قد انتج لوك فيلسوف المتعة Hedonisi، حيث تعريفه للخير والشر يتطابق مع تعريف هوبز السابق له وتعريفات هيوم وبنثام اللاحقين له (أ). وكما نلاحظ، فإن هذه الاسماء (هربز، لوك، هيوم، بنثام) هي الأكثر بروزاً وشهرة في الابستمولوجيا الامبيريقية التي تشكل العمود الفقري للمنهجية العلمية المعاصرة بما تتضمنه من قول بالموضوعية والحياد. فكما تبين لنا من مناقشة ابستمولوجيا هوبز ولوك (على سبيل المثال). فإن مثل هذه الابستمول وجيا ذات جذور ضاربة في اعماق نشوء وصعود التنظيم الراسمالي للمجتمع والحضارة الفربية المعاصرة بقيمها الاساسية بحيث لا تخرج عن كونها (أي هذه الابستمولوجيا) جزءاً لا يتجزأ من ايديولوجيا ذاك التنظيم وذلك بالمعنى الواسع للايديولوجيا وفق مفهوم كارل يتجزأ من ايديولوجيا ذاك التنظيم وذلك بالمعنى الواسع للايديولوجيا لا يمكن إلا وأن تكون ذات نفع في تحقيق قيم الايديولوجيا التي انبثقت عنها، وبالثالي فأن الموضوعية وذلك تتمول إلى لاموضوعية ذات أهداف عملية بحثة وذلك وفق الحدود التي يسمح فيها التنظيم الاجتماعي القائم والايديولوجيا السائدة لهذه العملية أن تعمل. فكما يقول غارودي، فأن الغرب عيارة عن حالة فكرية «متجهة نحو السيطرة على أن تعمل. فكما يقول غارودي، فأن الغرب عيارة عن حالة فكرية «متجهة نحو السيطرة على أن تعمل. فكما يقول غارودي، فأن الغرب عيارة عن حالة فكرية «متجهة نحو السيطرة على أن تعمل. فكما يقول غارودي، فأن الغرب عيارة عن حالة فكرية «متجهة نحو السيطرة على

lbid. p 302

Quoted in Bluhm, Ibid., p. 298. (1)

<sup>.</sup> (۲) روحیه عارودی ح**وار الحضارات**، (باریس/ بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۷۸) می ۲۹ ـ ۶۳

Quoted in Bluhm, Op. Cit., p. 301.

الطبيعة والناس<sup>(۱)</sup>»، وهذا الاتجاه نحو السيطرة هو ما يحدد المنهجية السائدة في علوم الطبيعية (السيطرة على الناس)، والموضوعية والطبيعية (السيطرة على الناس)، والموضوعية والحياد المنبثقان عن مثل هذه الايديولوجيا لا يعدوان أن يكونا وسائل منهجية لتحقيق مثل هذه الايديولوجيا هذه الاغراض.

#### الموضوعوية كايديولوجيا جزئية

في السطور السابقة حاواتا، ويكل ايجاز مستطاع، تبيان العلاقة بين الموضوعوية وابستمولوجياها الأساسية (الأمبيريقية) وبين ايديولوجيا التنظيم الجديد للمجتمع الذي كان ينبثق بشكل أساسي في انجلترا. وقد كان مفهومنا للايديولوجيا خلال ذلك هو ما كان مانهايم يعنيه منها عند حديثه عن المفهوم الكلي للايديولوجيا (رغم عدم اتفاقنا معه حول اختلاف وظيفة الايديولوجيا واليوتوبيا) أو ما كان هيجل يقصده عند حديثه عن روح العصر. فما كان هوبز ولوك (وسلسلة فلاسفة انجلترا من الحسيين) الا معبرين عن الروح الجديدة التي أخذت تغزو العالم (ونقصد بذلك أوروبا بالطبع حيث كانوا يقصدون أوروبا عند الحديث عن العالم) نتيجة الانقلابات والتحولات الاجتماعية وما رافق ذلك من تحولات فكرية ومنهجية في النظرة إلى الطبيعة والتعامل معها بايجاز، فان فلاسفة الإنجليز من فكرية ومنهجية في انظرة إلى الطبيعة والعمر. وروح العصر هذه لا تعبو أن تكون قيم التنظيم الاجتماعي الجديد وقد تلبست لباساً إنسانياً لتصبح ثقافة مطلقة والمعايير الوحيدة للسلوك والنظر إلى العالم.

غير أنه وبعد الثورة الفرنسية الكبرى ومجيء عصر الايديولوجيا، كما يسميه هنري أيكن، تحولت الموضوعية (أو النزعة الموضوعية بالأصح) إلى ايديولوجيا صريحة في مقابل ذلك الخضم الراسع من الايديولوجيات النقدية والراديكالية (٢). والتطور الوحيد الذي أصابته هو أنها جمعت ما بين العقل (وفق مفهوم فلاسفة التنوير) وبين النزعة الحسية، أو الامبيريقية، الإنجليزية، بمعنى أخر، فانها جمعت العقل الفرنسي والحس الإنجليزي ليتكامل بناء الروح الجديدة المعبرة عن التنظيم الراسمالي للمجتمع، ففي إنجلترا بصفة خاصة نشأت الراسمالية كتنظيم اقتصادي واجتماعي للمجتمع، وفي فرنسا كان النصر النهائي لها معبراً عنه بالنصر السياسي للثورة الفرنسية، وعلى ذلك، فيقيام ثورة الباستيل،

<sup>(</sup>۱) عارودي، مرجع سبق دکره، هن ۱۸.

بيكن ايصاً مراجعة Henry D. Arken, *The Age of Ideology,* (New York: New American Library 1956) (۲) هذا الكتاب بالعربية. هنري الكن، عصر الإيديولوجيا (بيروت، دأن الطلبعة، ۱۹۸۰)

توطدت دعائم التنظيم الجديد وتأكد نصره النهائي التحول ايديولوجياه من موقع المغير المجتمع إلى موقع المحافظ عليه. فبقدر ما كانت موضوعية توعلموية ونسبس بيكون وتوماس هويز وجون لوك ثورة على الأنماط القديمة، بقدر ما تحولت موضوعية وعلموية اوغست كومت وايميل دوركايم وماكس فيير إلى ايديولوجيات صريحة هدفها المحافظة على دما هو كائن، في مقابل ايديولوجيات كانت تهدف إلى دما يجب أن يكون»، وبذلك انعكست الآية وتحولت اليوتوبيا إلى ايديولوجيا والايديولوجيا إلى يوتوبيا وفق راي كارل مانهايم (١٠). فغي مقابل النزعة الحسية الإنجليزية التي تندرج ضمن اطار الايديولوجيا بمفهومها الكلي، نجد أن النزعة الموضوعوية الفرنسية بشكل خاص تندرج تحت اطار الايديولوجيا بمفهومها الكلي، الجدائي ال الخاص الذي يعني بكل ايجاز دالمنظومات الفكرية الفعالة في الميدان السياسي» (٢).

وباستعراض منهجية وأفكار الممثلين الرئيسيين لهذه النبزعة نستطيع تبين هذه الإطروحة بشكل اوضنع وأكبر. أول هؤلاء هو أوغست كومت Auguste Comte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) الذي يعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع الحديث والفيلسوف الأبرز أو المؤسس للفلسفة الوضيعية Positivism والتي كانت تسعى في المقام الأول إلى فرض «علموية» صيارمة على كافة جوانب الحياة الإنسانية. وعندما نقول «علموية» فاننا نقصد التطبيق المطلق لمنهجية العلوم الطبيعية والتي نشأت في إنجلترا على كافة انشطة الفكر والمجتمع الإنسائي. وقد سبق وأن ناقشنا كيف أن مثل هذه العلموية ومثل هذا العلم انما يعكسان بشكل باطني القيم الأساسية للراسمالية، أو التنظيم الجديد الذي ساد، في السيطرة والتحكم سواء في الطبيعة أو في المجتمع. ومن هذا المنطلق، نجد أنه في تحليلاته السياسية والاجتماعية كان متأثراً بشكل جزئي بالمفكر الفرنسي سان سيمون الذي عمل سكرتيراً خاصاً له، وقد كان هذا العفكر، أي سأن سيمون، من أوائل المبشرين بتنظيم اجتماعي قائم على العقلانية ومن المتحمسين في فرنسا لفكرة أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن أشياء يمكن بالتالي النظر اليها كالظواهر الطبيعية وبالتالي فان بالامكان تطبيق منهجية علىوم الطبيعة على ظراهر المجتمع، ركما سبق أن رأينا، قان مسائل مثل العقلانية والطموية هي أمور قيمية ذات أتحمال وثيق وكامل هبروح الرأسمالية، ومسارها ونظرتها إلى الناس والأشباء. غير أن الفرق بين كومت ورفاقه، الذين سنناقشهم لاحقاً، وبين فلاسفة الإنجليز هو انه كان على وعي كامل بأنه انما يطرح قيماً وهو واع بأنها قيم ولذلك وضعناه في خانة الداعين إلى الموضوعية كأيديولوجيا بمعناها الجزئي. بينما كان فلاسفة الإنجليز يعبرون، ودون وعي منهم، عن نفس القيم تقريباً ولكن على أساس أنها مبادىء عامة متأثرين بذلك بروح العصر

<sup>(</sup>١) انظر في هذا المجال، عبدالله العروي، مرجع سيق بكره، ص ٤٦ ــ ٤٩ .

<sup>(</sup>٢) عبدالله العروي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦، وكذلك لنظر كارل مانهايم، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ ــ ٠٠.

التي كانت تكتسح كل شيء في طريقها في ذلك الوقت. ويعبر مفكر عربي عن هذه النقطة فيقول:

مع أن نظرة أوجست كونت إلى علم الاجتماع تعتبر أنه علم طبيعي، فأن الاتماه ألوضعي لديه بالقضايا الأساسية التي تشكل مضمون العلم الوضعي الجديد، له جدور تتصل أتصالاً وثبيقاً بفلسفة التنوير وجدور أخرى تمند إلى موقفه العدائي من الايديولوجيات الثلاث الرئيسية التي كانت سائدة في عصره، وهي الليبرالية، الاشتراكية، والشيوعية، ومحاولة الحد من انتشارها. وفي حواره مع هذه الايديولوجيات يرى كونت أن المجتمع الإنساني يعيش على التنظيم أكثر مما يعيش على الايديولوجيات وأن أفضل صورة الحياة الاقتصادية والسياسية هي بالتألي الرئسمالية، وبالدات الرئسمالية الأوروبية والتي هي بنظره تتويج للتاريخ التطوري للإنسان (١٠).

وعلى ذلك، فأن حصر الدارس الاجتماعي في قوالب مما هو كأنن، يتخذ لدى كومت هدفاً ايديولوجياً واضحاً هو «الحضاظ» على ما هـو كائن وذلك يتضح من اطلاق اسم «الوضعية» Positivism على فلسفته والتي يمكن ترجمتها حرفياً بالايجابية، وذلك في مقابل فلسفة النفي، والإيجاب هنا لا يعني أكثر من القبول بالتركيبة الاجتماعية القائمة بكـل تشعباتها واتجاهاتها<sup>(۲)</sup>. ومن هذا المنطلق، تنبع فكرة كومت الأخرى حول النخبوية Elitism (أو السراتية كما يفضل أن يدعوها الدكتور ايليا حريق)(٢) والمهنية في علوم الاجتماع، فهو من نادى بضرورة أن تكون مهمة أدارة المجتمع حكراً على علماء الاجتماع وخبراء التنظيم حيث يشكل علماء الاجتماع قطاعاً مهنياً في المقام الأول وهي المفكرة التي سنجد تبلوراً اكثر لها عند ماكس ثيبر ومنظري علوم الاجتماع في الولايات المتحدة لاحقاً<sup>(1)</sup>. وحقيقة الأمر، فاننا نستطيع أن نجد البعد الايديولوجي الواضح في وضعية كومت عند مقارنتها بايديولوجيا أخرى كانت قد بدأت تكتسب مواقع متقدمة في ذلك الوقت، مما يؤيد أطروحة هذا البحث في أن المسألة لا تعدر أن تكون صراعاً ابديولوجياً قيماً في المقام الأول. فإذا ما قارنا وضعية كومت مع «رفضية» ماركس وايجابية الأول مع سلبية ونفي الثاني (بمعناها الفلسفي لا المعنى الدارج)، فاننا نجد أن العوامل المثالية عند الأول تقابل العامل العادي عند الثاني، وقانون الاطوار الثلاثة عند الأول يقابل المراحل الاجتماعية الخمس عند الثاني، والثبات عند الأول يقابل التحول عند الثاني، والانسجام الاجتماعي عند الأول يقابل الصراع الاجتماعي عند الثاني، والمنهج الوضعي المحافظ عند الأول يقابل المنهج الديالكتيكي

 <sup>(</sup>١) د سمير أيرب، تأثيرات الإيديولوجيات في علم الاجتماع. (بيروت، معهد الاساء العربي، ١٩٨٣)، ص ١٦٢
 ١٦١ وكدلك انظر: د نبيل السمالوطي، الايديولوجيات وازمة علم الاجتماع المعاصر دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية (الاسكندرية الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)

<sup>(</sup>۲) د، سپل السمالوطي، مرجع سپق تکره، ص ۱۹۲۰.

 <sup>(</sup>٢) د ايليا حريق، والسراتية والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الحديث»، المستقبل العربي،
العدد التماس، المنة الثامنة، تشرين لول (اكتوبر) ١٩٨٥ ، ص ٤ ـ ٢١.

I M Ze tlin, ideology and the Development of Sociological Theory. (New Delhi: انظر مي مذا المجال (ε) Prentice - Hail of India, 1969), p. 63.

الراديكالي الرافض عند الثاني(١).

ولعل أبرز مثال على كون وضعية كومت ايديولوجيا ذات وغليفة اجتماعية محددة هو ان كومت نفسه تخلى في اخريات حياته عن فكره عملاً وسلوكاً. ففي عام ١٨٤٥ أحب سيدة يقال لها مدام كارتياد دفو دفعه حبها إلى تمجيد الشعور ووضعه في مقام أعلى من مقام العقل (وهو داعية العقلانية) وأخذ يعمل على انشاء دين جديد أسماه هدين الإنسانية» (وهو القائل في قانون المراحل الثلاث أن عهد الدين واللاهوت قد ولّى) حيث أنفق وكرس سنوات عمره الأخيرة في ابتكار نظام القساوسة والطقوس الدينية لدينه الجديد، واقترح تقويماً زمنياً جديداً يحل فيه أبطال الرقي والنقدم الإنساني محل الآلهة الوثنية وقديسي المصور الوسطى في أوروبا(٢).

أما بالنسبة لأميل دوركايم Emile Durkheim (١٩١٧ - ١٩٠٧) فقد كانت هناك عدة تيارات فكرية وايديولوجية تنازعته بالإضافة إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في ظل الجمهورية الفرنسية الثالثة والتي كان لها أبعد الأثر في تكرينه الفكري واتجاهاته الايديولوجية وكتاباته «الموضوعية»، وحول المنهج الموضوعي، فإلى حد بعيد، كان امتداداً لعقلانية عصر التنوير بالإضافة إلى أثر سان سيمون وأوغست كومت عليه (١٠). وكل هذه التيارات، سواء عقلانية عصر التنوير أو وضعية كومت، كانت بشكل أو بآخر اطر نظرية قيمية أو ايديولوجيات مرتبطة بشكل أو بآخر بنشوء واستقرار التنظيم الرأسمالي للمجتمع في أوروبا، فالعقلانية الفرنسية في القرن الثامن عشر كونت الجناح الأفر ووضعية للإستمولوجيا الرأسمالية بعد أن كونت الإمبيريقية الإنجليزية الجناح الأول. ووضعية كومت، كما تبين لنا في المنفحات السابقة، كانت عبارة عن ايديولوجيا همريحة في مقابل أيديولوجيات أخرى في خضم اجتماعي من الصراع والانقسام.

وبعجيء دوركايم اخذت هذه الاتجاهات والتيارات الايديواوجية الصريحة تتخذ شكلًا منهجياً أكثر وبعداً موضوعياً وتنظيمياً أكبر. بمعنى أخر، مع دوركايم بدأت الموضوعية القائمة على الامبيريقية الإنجليزية والعقلانية الفرنسية) تتحول أكثر وأكثر إلى نوع من المنهجية الثابتة في سبيل أن يكتمل نضجها لاحقاً وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن هذا التحول لا يعني انها (أي النزعة الموضوعية) قد تحررت من الايديولوجيا أو الذاتية (لأن ذلك من المحال)، بل كل ما يعنيه هو أن الموضوعية وما يرتبط بها من امبيريقية وعقلانية قد بدأت تتحول إلى موضوعوية وباراديم Paradigm، وقق تعبير توماس كيون

<sup>(</sup>۱) انظر في هذا المجال تبيل السمالوطي مرجع سيق ذكره، من ١٣٤ ــ ١٣٦. وكدلك منمير آيوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٥

 <sup>(</sup>٢) ول ديورات. قصة القلسقة. ترجمة فتح الله محمد المشعشع، (بيروت مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٧)،
 ص ٥٥٤

Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought,* (New York, Harcourt Brace : انظر في هذا المحال: (٣) Jovanovich, 1971 pp. 129 - 74

Thomas Kuhn والذي كان يعني به مجموعة من النظريات والقوانين والوقائع Thomas Kuhn العتداخلة مع بعضها البعض في نموذج معين يشكل الأساس لمنهج أو طريقة في النظر إلى مشكلة معينة أو فرع معين من فروع المعرفة. بناء على هذا الباراديم ينشأ ألعلم المعياري Normal Science والذي لا يعني أكثر من اتفاق الجماعة العلمية على الأسس العامة لعلمهم هذا (۱). هذا الاتفاق لا يعني الموضوعية على اطلاقها بقدر ما يعني مجرد الاتفاق على المنطلقات النظرية التي لا زالت تحمل مضامينها القيمية وأطرها الايديولوجية. وفي هذا المجال، يقول الدكتور محمد على محمد:

وجدير بالذكر أن دوركايم حين يسعى إلى أقامة علم الاجتماع على أسس علمية أنما هو في الحقيقة يعيد صباغة أفكار سبقه إليها سأن سيعون وكوتت وسبنسر، ولكن الشيء الذي يؤكده دوركايم هو أن هؤلاء لم ينجحوا في قصل علم الاجتماع عن العلسفة والتصورات الميتافيزيقية، فهو وأن كأن يؤمن بالمنهج الوضعي، ألا أنها ليست تلك الوضعية الميتافيزيقية التي تبناها كونت وسبنسر، حين نظرا إلى الظواهر المجتمعية بوصفها تسير عبر خط تطوري تقدمي وأحد (١).

ورغم أن أميل دوركايم قد قدم الكثير من المساهمات الفكرية الجيدة التي ساعدت عليم الاجتماع بصفة عامة على التبلور والانفصال أو الاستقلال عن الفلسفة، وذلك مثل دراسته حول المنهج وكذلك مساهمته الرائعة في مجال سوسيولوجيا المعرفة وذلك من خلال دراسته للوعي الجمعي وسوسيولوجيا الاديان، الا أن تقديمه مثل هذه الدراسات، وبقية دراساته بصفة عامة، على أنها أمور موضوعية خالية من الجوانب القيمية، وعلى أن المنهج الذي اقترحه في دراسة الظواهر الاجتماعية هو المنهج العلمي الأوهد والسليم هو ادعاء تنفيه سوسيولوجيا المعرفة عند دوركايم نفسه. فاذا كانت الأفكار والقيم ذات مصدر اجتماعي معين، كما ترحي بذلك سوسيولوجيا المعرفة لديه والتي يتفق من خلالها مع الكثير من أفكار كارل ماركس وكارل مانهايم، فاذا لا بد، وكنتيجة منطقية، أن أفكار دوركايم نفسه نابعة من مصدر ومحيط اجتماعي معين. بمعنى آخر، فإن أفكاره أيضاً ذات جذور قيمية وايديولوجية وبذلك تنتفي الموضوعية المطلقة التي حاول دوركايم اسباغها على فكره وتتحول «العلموية» التي حاول تأكيدها إلى ايديولوجيا ضمن ايديولوجيات ونسق للقيم معين ضمن أنباق مختلفة.

وحقيقة الأمر، فان أوضاع الجمهورية الفرنسية الثائنة والتي عاش وكتب دوركايم في ظلالها تزكد وإلى حد بعيد النتيجة التي خلصنا اليها من كون فكر دوركايم، وأن كان قد قولب الاتجاهات النظرية التي سيقته في قوالب منهجية أراد لها صفة العمومية وخاصية الكلية ،Universa، الا أنها تبقى ايديولوجيا معينة ضمن ايديولوجيات أخرى، ففي ظلل

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago: The للترسع من مده النملة انظر (۱) University of Chicago Press, 1970) pp. 1 - 9.

 <sup>(</sup>٢) د. محدد علي محدد. المفكرون الاجتماعيون قراءة معاصرة لاعمال خمسة من اعلام علم الاجتماع الغربي
 (بيروت دار المهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

الجمهورية الفرنسية الثالثة كان الصراع والانقسامات السياسية والاجتماعية هـو نمط الحياة الفرنسية وديدتها. فقد كانت الايديولوجيا الاشتراكية بصفة عامة والماركسية بصفة خاصة هي ايديولوجيا العصر وكانت قد بدأت تكتسب مواقع متقدمة في المجالين السياسي والاجتماعي وكذلك الدوائر الثقافية في ذلك العصر في فرنسا. ومن المعلوم أن الايديولوجيا الاشتراكية، ذات الاتجاه الثوري بصفة خاصة (وهي الاتجاه الاشتراكي السائد في فرنسا في ذلك الوقت)، تؤكد على مسألة الصراع الاجتماعي وترى أن التقدم انما يتبثق من ذلك الصراع. ويلخص لنا لويس كوزر الوضع خلال تلك الفترة كما يلي:

لقد كانت الجمهورية المثالثة في مرحلة الطفولة وكانت تعاني من اضطراب شديد في الوقت الذي كان فيه دوركايم يشب عن الطوق. فقد كانت فرنسا في مرحلة الابلال من جراح حربها الخاسرة مع المانيا وصدمة كرمونة باريس. وقد كان دستور عام ١٨٧٥ قد وضع من قبل انصار الملكية الدين كانوا يتوقعون سقوط الجمهورية سريعاً وعردة آل بوريون... وفي أوائل التسعينات اصبح الوضع السياسي اكثر استقراراً مما دفع الكثيرين من انراب دوركايم إلى الاستقرار اخيراً... أما دوركايم نفسه فقد كان بدرس في بوردو ويعمل على أطروحته. وقد عاني من القوضي الاجتماعية والسياسية خلال السنوات الأولى من عمره مما دفعه إلى تحويل حاسم لذاته، فقد انتقل من يهودية أرثوذوكسية إلى فلسفة عقلانية في وقت كانت فيه الارضاع ذاتها في مرحلة تحول جذري... وقد كانت الحركة العمالية تتطور ببطء خلال التسعينات وكان المعتبلون يرون في هذا التطور وهذه الصحوة تهديداً العمالية تتطور ببطء خلال التسعينات وكان المعتبلون يرون في هذا التطور وهذه الصحوة تهديداً عدد من النواب الاشتراكيين... الوصول إلى البرامان وذلك لأول مرة (١٠).

بصفة عامة، فقد كانت الجمهورية الثالثة، كما يصفها المؤرخ جوردون رايت، كياناً: «انشأته الارستقراطية، وحكمته البرجوازية العليا، وادارته البرجوازية الدنيا، وسيطر عليه الفلاحون» (۱). وهذا الوصف يعبر افضل تعبير عن المد والجزر وعوامل اللااستقرار في المجتمع والسياسة الفرنسيين.

في مثل هذا الجر وهذه الظروف في مؤلفاته الاساسية والتي من خلالها قولب قواعد المنهج مثل هذا الجر وهذه الظروف في مؤلفاته الاساسية والتي من خلالها قولب قواعد المنهج العلمي المعاصر وادلى من خلال هذا المنهج بأفكاره التي خلات أسمه في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر. فكتاب تقسيم العمل في جوهره عبارة عن رد ايديولوجي مباشر على المقولات السائدة في الايديولوجيا الاشتراكية من أن الصراع هو لب التاريخ الإنساني وهو محرك هذا التاريخ. ففي هذا العمل نجد دوركايم يقدم مفهومين ضروريين لابراز وجهة نظره مما التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي Mechanical and Organic Solidanties. هما التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي كالتالي ازدياد تقسيم العمل لن يؤديا إلى نقتت فدرركايم يرى أن تقدم العلم والصناعة وبالتالي ازدياد تقسيم العمل لن يؤديا إلى نقتت التضامن الاجتماعي Social Solidanty كما تقول بذلك الايديولوجيا الاشتراكية بصفة

<sup>(</sup>۱) انظر:

Lewis A. Coser, Cp. Cit., pp. 156-59. Quoted in Coser, OP. Cit., p. 152

خاصة، بل أن مثل هذا النمو سوف يؤدي إلى زيادة مثل هذا التضامن بشرط تواجد بناء أخلاقي جديد يكون متلائماً مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة(١). وبذلك فان دوركايم في هذا المجال يخالف استاذه كومت في مسألة علاقة تقسيم العمل وتقدم العلم والصناعة بالتضامن الاجتماعي إلا أنه يتفق معه في مسائلة البناء والمعايير الاخلاقية. فدوركايم يرى أنه ومع تزايد تقسيم العمل فان المجتمع ينتقل من حالة التضامن الآلي أو الميكانيكي إلى مرحلة التضامن العضوي. ففي المرحلة الأولى يكون الضميـر الجمعي مسيطراً سيطرة كاملة وأفراد المجتمع في تشابه يكاد يكون كاملاً، أما في المرحلة الثانية فان الضمير الجمعي يقل حجمه كثيراً ويتباين أفراد المجتمع كثيراً مما يؤدي ألى نمو نوع من الفردية التي هي خاصية اساسية من خراص المجتمعات الصناعية المعاصرة، الا أن التضامن الاجتماعي بين مكونات المجتمع في هذه المرحلة وتباين الأفراد وبالتالي حاجتهم لبعضهم البعض يؤدي إلى تدعيم التضامن الاجتماعي الذي من الممكن تدعيمه أكثر من خلال تدعيم حد أدنى من الضمير الجمعي عن طريق بناء أخلاقي ومعايير أخلاقية معينة (٢). وعلى ذلك، وهذه هي خلاصة دوركايم الأساسية، فان تقسيم العمل يؤدي إلى التقدم دون المساس بمسائة التضامن الاجتماعي وبالتالي فان الحفاظ على البني الاجتماعية القائمة هنو المطلوب وهنو الهدف، وهنو بكل ذلك كأنمنا يرد على مقنولات الإيديولوجيا المنافسة وكأنما يقدم حلولًا وعملية، لمسألة الصراع القائم في فرنسا في ذلك الوقت. بمعنى آخر، فانه ومن خلال اتجاهه المحافظ انما يقدم حلولًا ايديولوجية لمشكلات واقعية، فما الايديولوجيا بنيوياً الامخططات نظرية لحلول عملية (٢).

ويتضح هذا الاتباء الابديولوجي المحافظ في اعمال دوركايم من خلال عمله الآخر واعني به كتاب وقدواهد المنهسج في علم الاجتماع ولا ففي هذا العمل، يداصل دوركايم مسيرة استاذه كومت بالقول بضرورة استعارة منهج العلوم الطبيعية وتطبيقه بحرفيته على مناهج العلوم الاجتماعية. وعلى ذلك، فمن الضروري النظر إلى الظواهر الاجتماعية على انها واشياء، تمارس قهراً خارجياً على الافسراد(1). فهو يعرف والواقعة الاجتماعية , Social Fact على انها: وكل نمط للسلوك أو لفعل ثابت أو غير ثابت، قادر على فرض قيرد خارجية على الفرده(1). ويشرح هذا التعريف قائلاً وأن السبب المحدد للواقعة الاجتماعية يجب أن يبحث عنه من خلال الرقائع الاجتماعية السابقة له وليس من خلال الوعي الفردي، (2). وبذلك نجد أن دوركايم في تحليلاته،

<sup>(</sup>۱) د. محدد علي مصد، مصدر سبق ذکره ، ص ۱۰۲

<sup>(</sup>Y) العرجع السابق، من ۱۰۸ ــ ۱۰۹

<sup>(1)</sup> النظر في هذا العجال كوزر، مرجع سيق ذكره، هن ١٦٣٠.

<sup>(</sup>E) د، محمد علي محمد، مرجع سبق ذكره، ص ۱۹۰.

Emile Durkheim, The Rules of Socialogical Method (New York: The Free Press, 1950), p.2 (\*)

<sup>(</sup>٦) المرجع السابق، من ١٩١٠

وخاصة مقدمته الشهيرة انقد الاقتصاد السياسي، الا أن غرض دوركايم ومنهجه بصفة عامة يختلفان عنهما عند ماركس. فالهدف عند ماركس هـو التغيير عن طريق المعرفة أما الهدف عند دوركايم فهو المحافظة على الأوضاع القائمة. والدنات والموضوع عند ماركس يرتبطان برابط جدلي هو الوعي الذي يدخل الاثنين في وحدة جدلية متبادلة التثثير بحيث يمارس الموضوع تأثيراً على الذات، غير أن الذات وعن طريق الوعي والعمل تمارس تأثيراً أيضاً على الموضوع وعند دوركايم، برغم أن المقدمات واحدة مع ماركس تقريباً، الا أن عالم الاجتماع يجب أن يفصل نفسه عن بقية المجتمع تقريباً وذلك في سبيل الدراسة المحايدة (الموضوعية) لهذه الظواهر على أنها داشياء، خارجة عنه وذلك بهدف (قد يكون واضحاً أر مستتراً) هو السيطرة على مثل هذه الظواهر وبالتالي اخضاعها الاهداف الوضع واضحاً أر مستراً) هو السيطرة على مثل هذه الظواهر وبالتالي اخضاعها الاهداف الوضع دوركايم وماركس كان يخدم غرضين ايديولوجيين مختلفين، احدهما يسعى الى التغيير المتري والآخر إلى المحافظة والتغيير المتدرج(١٠). فكلا الرجلين كان تأريخياً وبنيرياً في الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيش فيها المفكر، فكما يقول س، رايت مياز:

إن الكثير من المفاهيم السائدة في عليم الاجتماع يجب ارجاعها إلى مرحلة الانتقال التاريخي من المجتمع الريفي السائد في عصور الاقطاع إلى المجتمع الحضاري السائد في العصر الحديث فمفاهيم ماين حول «الوضع» و «العقد»، وكونيس حول «الجماعة» و «المجتمع»، وأيبر حول «الحاشة» و«الطبقة»، ومراحل سان سيمون الثلاث، وسينسر حول «العسكري» و «الصناعي»، وباريتو صول «دورة النخب»، وكولي حول «الجماعات الآولية والثانوية»، ودوركايم حول «الميكانيكي» و «العضوي»، وريد فيلد حول «العضائي» و «العضوي»، وريد فيلد حول «المخسري» و بيكر حول «المقبس» و «العلمائي» ولازويل حول «المجتمع المحكري»، فكل هذه المقاهيم مهما انسع مدى استعمالها عبارة عن مقاهيم متجذرة تاريخية، وحتى الله عموماً يظهرون عن طريق استخدامهم مثل هذه المفاهيم بعض الانجاهات التاريخية وحتى حس المرحلة (٢).

والمنهج الذي يعرضه دوركايم أنما يعكس ظروف تلك المسرحلة، بل وحتى القيم والأهداف التي كان يؤمن بها مثل الاستقرار والمحافظة على ما هو قائم، فتطبيق منهج علوم الطبيعة على ظاهرات المجتمع أنما يعكس قيماً مستترة أيضاً جوهرها يتلخص في محاولة السيطرة على المجتمع كما أدت علوم الطبيعة الى السيطرة على الطبيعة، وهذا هنو لب الحياد ووالموضوعوية، في علوم الاجتماع.

 <sup>(</sup>١) انظر في هذا المجال د منعير ليوب، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٢ - ١٣٧، وبالنمنية لمنهج الديالكتيك عند ماركس
 رعلاقة الداب بالموصوع، فإن أفضل ما يمكن ايراده هنا هو كتابات جورج لوكاش بصفة عامة وخاصة كتاب
 دالماريج والوعي الطبقيء،

C. Wright Mins, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 152 (1) 53

أما ماكس قيبر Max Weber (١٩٢٠ ـ ١٩٢٠)، والذي يوصف عادة بأنه ماركس البرجوازي، فأن المغازي الايديولوجية في أعماله وأضحة جداً حيث أنه أنما يقوم بدراسة الظواهر والمشكلات نفسها التي تطرق اليها مواطنه ماركس ولكن بمنهج مختلف واطار نظري مختلف <sup>(١)</sup>، وهذا بالطبع لا يعني التقليل من شأن ماكس ڤيير واسهاماته القيمة في مجال النظرية الاجتماعية بقدر ما يعني النظر اليه في السياق التاريخي الذي عاش وكتب قيه. لئن وكان اهتمام دوركايم الرئيسي يتركز حول الإجراءات المؤسسية Institutional التي تكفل تماسك البني الاجتماعية، وكانت نظرة ماركس الى المجتمع مبنية على اهتمامه بالصراع بين الطبقات الاجتماعية في ظل بنى اجتماعية متغيرة وعلاقات أنتاج، فإنه على العكس من ذلك كان تركيز قيبر على المعاني الذانية التي يعطيها الإنسان لافعاله من خلال علاقاته وذلك في ظل محيط اجتماعي - تاريخي معين \* (٢). ومن هذا فان وحدة التحليل الأساسية التي ركز عليها فيبر في دراساته الاجتماعية هي الفعل الاجتماعي الصعادر عن القرد في المقام الأول، وهذا بذاته يقرق كثيراً بين قيبر وسابقيه ومعاصريه من حيث انهم ركزوا على أشياء تتجاوز الفرد وتشمله (كالبنية والوظيفة والمؤسسة) بينما هو ركز على القرد والقعل الصناس عن مثل هذا الفرد وكذلك المعنى الذي يعطيه هذا الفرد لفعله والقصد من وراء هذا الفعل(٣). يمعني آخر، فان ما يقرق أيضاً بين قيير والمدرسة السلوكية في دراسة المجتمع، والتي انبثقت لاحقاً في الولايات المتحدة، هو أن قيبر يدرس الفعل من حيث هـو سلوك خارجي وكذلك يحاول فهم هـذا الفعل ذاتياً، حيث يفرق بين الفهم Understanding وبين التفسيس Explanation، وينصب الثاني على فهم الفعس كسلسوك خارجي، أما بالنسبة للمدرسة السلوكية فانها تدرس الفعل من حيث هو السلوك فقط. أي الفعل من حيث هو سلوك فردي خارجي بدون أي اعتبار للاطار التاريخي الذي جرى فيه السلوك.

ن حقيقة الأمر لا يهمنا فكر ماكس قيبر كثيراً في هذا المجال بقدر ما يهمنا ما قاله في مجال المنهج وكذلك الانعكاسات والمعاني الايديواوجية لفكره بصفة علمة في هذا المجال، نستطيع القول ان عظمة ماكس فيبر تكمن في مزجه التاريضوية Historicism الالمانية بالعقلانية الفرنسية والامبيريقية الإنجليزية، وبذلك تكون الاستمواوجيا الغربية الراسمالية قد اكتملت. فقد قام في هذا المجال برفض بعض ما قالت به الامبيريقية والعقلانية (من خلال تجسدها في وضعية كومت) وكذلك التاريخوية الالمانية، كما قام في نفس الوقت بأخذ بعض عناصر هذه الاتجاهات الثلاثة ومزجها ليخرج بذلك بمنهجه الفريد. وفي هذا المجال

<sup>1</sup> Zeitim, Op. Cit., pp.11-59 (\)

Coser, Op. Crt., p. 217

<sup>(</sup>٢) في سبيل تلخيص لافكار ماكس فيير، النظر د. محمد علي محمد، مرجع سبق ذكري، القصل الحاسي،

يقول ربمون أرون أن ما قام به قيير عبارة عن انشاء ساراديم لعلم الاجتماع تاريخي وتصنيفي في نفس الوقت، (1). فحنهجه تاريخي ليس وفقاً لمعنى التاريخ كما فهمه هيغل وماركس ولكن وفقأ لمفهوم ديلتاي الذي ينظر الى احداث التاريخ على انها مجموعة مبعثرة من الوقائع التي لا هدف غائباً لها (هذا نقطة الاختلاف مع هيغل وماركس) ولا تحمل أي معنى الاذاك الذي يعطبه اياها المؤرخ الذي يعتبره موجَّه الوقائع التاريخية عندما يطرح عليها سؤالًا تعليه عليه همومه الحياتية، (٢). ان منهج ديلتاي التاريخي هذا (بكل ما يحمله من نظرة نسبية) هو الذي شكل الجانب التباريخي في منهج مناكس فيبر، أمنا الجانب التصينيفي Systematic وهو الذي يشمل الجوانب الامبيريقية والعقلانية - الوضعية، فهو يتبين من خلال نماذج ڤيبر المثالية وعلاقتها مع الرقائع الامبيريقية. فالوقائع الامبيريقية لديه ليست مترابطة أو منظمة بذاتها بل أن الباحث هو الذي يقوم بتنظيمها وذلك من خلال نموذج ذهني مثالي لا يعكس الواقع بحذافيره بقدر ما يشكل مجرد أداة ذهنية أو عقلية تساعد الباحث على القيام بعملية التصنيف والتنظيم وذلك في سبيل فهم وتفسير الوقائع والربط بينها في منظومات لا توجد الا في الذهن، أما في الراقع فليس هناك الا الوقائع. من خلال ما سبق ذكره، يمكن فهم تعريف ماكس فيبر للنموذج المثالي وألذي يعني: وصف متسق منطقياً، من رجهة نظر محددة، قادر على ترضيح العلاقة بين الوسائل والغايات بالنسبة للأفعال، والاحداث، وعملية تفسير الأفكار، بحيث يمكن الباحث من ترجمة الأفكار الجزئية المتناثرة والتفسيرات والارتباطات إلى مصطلحات علمية مفهومة(٢٠). هذا التعريف يبرز بوضوح المزج الذي قام به فيبر بين الامبيريقية والعقلانية (الوقائم ـ الذهن) بشكل لا يحتاج إلى كثير من الشرح، بشكل عام، يلخص لنا عبد الله العروي منهج ڤيبر، بشعبه الثلاث من امبيريقية وعقلانية وتاريخية، على الشكل التالي

ما يدين فيبر عن ماركس هو أن هذا الأخير يعتبر التاريخ تطوراً موضوعياً متوحداً ينعكس مباشرة في ذهن المؤرخ في حين أن فيبر يقرر أن ذلك التاريخ – القاعدة معجوب عن الإنسان التاريخ المعروف هو غير التاريخ الموضوعي لأن هذا الأخير لا ينكشف مباشرة للإنسان، يظهر له كأحداس وقائع غير منظمة ولا بد للإنسان أن ينظمها ليفهمها، ولذلك يركب نماذج ذهنية كصحور تقريبية وتجريبية للوقائع، أن ماركس يضع القيمة في الواقع في حين أن فيبر يفصل القيمة نهائياً عن الراقع عنده غير معروف بكيفية جزمية والقيمة ذاتية بالدوام، لا يبررها شيء (٤).

من المقولة السابقة بتبين لنا المضمون الايديولوجي الصريح الذي تحمله اعمال قيير وذلك في مقابل المضمون الايديولوجي الأعمال ماركس في المقام الأول. بمعنى أخر، فأن

Quoted in Coser, Op. Cit., p. 218.

<sup>-(0)</sup> 

<sup>(</sup>۲) با، عبدالله العروي، مصدر سبق دكره، ص ٦٦-

<sup>(</sup>٣) دکره د ، محمد علي محمد ، مرجع سيق ذکره، من ٢١٤

٤) د. عبدالله العروي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠ ـ ٧١.

المسئلة لا تعدو أن تكون صراعاً \_ أو تنافساً على الأقل \_ ايديولوجياً واضح المعالم صريح المضمون، ففي مقابل غائية التاريخ عند ماركس \_ وهيغل \_، ينفي قيبر مثل هذه الغائية وبغي الغائية يعني بشكل أو باخر فصل القيمة عن الموضوع بشكل يكاد يكون كاملاً، وفي مقابل نظامية الواقع موضوعياً عند ماركس، فأن قيبر ينفي هذه النظامية ويرى أن الواقع عبارة عن وقائع مبعثرة لا بد من تدخل الذات في سبيل تنظيمها من أجل فهمها وهذا ما فعله من خلال نماذجه الذهنية المثالية \_ وهي من عمل الـذات \_ في مقابل مراحل التطور التاريخي للمجتمع عند ماركس والتي يرى انها ذات وجود موضوعي مستقل عن الذات، وفي مقابل الكلية Totality ، التي تشكل وحدة التحليل الأساسية عند ماركس يطرح فيبر المرد الماكس والفعل Action كوحدة تحليل أساسية. وفي مقابل مادية ماركس بشكل عام يطرح قيبر مثالية تاريخية، وذلك كما يتبين من دراسته لعلاقة الراسمالية بالمذهب البروتستانتي على سبيل المثال.

غير أنه في سبيل فهم أفضل وأشمل للوظيفة الايديولوجية لفكر ڤيبر، لا بد من إلقاء نظرة على الرجل في ظل الظروف التي عاش وكتب فيها، وتحن في هذا المجال انما نستخدم منهج فيبر نفسه في مسالة الفهم. لقد عاش فيبر في جر من المتناقضات الاجتماعية الناتجة عن الوضع الاقتصادي والسياسي لألمانيا في أيامه، فقد كانت المانيا خلال الفترة التي عاش فيها فيبر دولة ذات اقتصاد صناعي متطور. غير أن البنى السياسية لم تكن متوائمة مع البني الاقتصادية الرأسمانية المتقدمة، فقد كانت البني السياسية الالمانية في ذلك الوقت محكومة بقيم شبه اقطاعية ناتجة عن سيطرة الاتجاء البروسي المحافظ في السياسة الألمانية (١). بمعنى أخر، فإن الراسمالية لم تكن مكتملة النمو والسيطرة على المانيا ماكس قيبر كما كانت في القارة. ولذلك فان الصراع الاجتماعي لم يكن قد حسم بعد، ومعنى ذلك، أن الساحة الالمانية كانت مرتعاً خمساً لنمو مختلف الاتجاهات ومختلف الايديولوجيات التي تعكس نظرة الطبقات والجماعات المختلفة الى مختلف ضروب وأشكال النشاط الاجتماعي. وفي هذا العجال كان فيبر قومياً المانياء ولكن قوميته هذه كانت تختلف عن قومية زملائه الأكاديميين في أنه كان يسعى ويصبو إلى بناء دولة المانية قوية في ظل وهدة قنومية مسودة بالقيم الراسمالية في كافة المجالات، بمعنى أخر، كانت قوميته مرتبطة بالطبقة الوسطى او البرجوازية بشكل أساسي وليس وفق مفهوم اليونكر والارستقراطية البروسية، رفي هذا المجال بقول كوزر شارحاً موقف ڤيير.

لقد كان كمعظم زملائه قومياً متحمساً، ولكن على العكس منهم كان غير مقتنع بالاتجاه البروسي المحافظ .. لقد كان فيير يأمل في نمو برجوازية ذات وعي طبقي جاهزة وراغبة في استلام الزمام من طبقة عنيقة شبه اقطاعية ومن موظفين مكبلين بالانظمة، غير خلاقين، وضبيقي الأفق . وقد مين مشكل تفصيلي مزايا اخلاقية العمل العقلانية والتي تشكل اساس روح الراسمالية، وبشكل

Coser, Op. Cit., p. 254.

أخص، المعجزة الاقتصادية التي جعلتها الراسمالية العقلانية ممكنة<sup>(١)</sup>.

من ذلك يتبين لنا أن معظم المقولات التي تدور حوابها أفكار ماكس فيبر (مثل المعقلانية واخلاقيات العمل والبيروقراطية) أنما هي مقولات مرتبطة بالتبرير النظري الايديولوجي لتطلعات فئات وطبقات معينة في المجتمع الألماني في ذلك الوقت وعند ربط هذه المقولات بأصولها الاجتماعية فأن اطلاقيتها وعالميتها Universality تسقط ليتبين لنا أن كل شيء مرتبط بأصله الاجتماعي. أذن، فقد كان فيبر منظراً في المقام الأول لطبقة اجتماعية معينة وهنا نعود فنقول أن ذلك لا يقلل من قيمة ماكس فيبر بقدر ما يجعلنا أكثر فهما وادراكا لفكره وذلك في سبيل الاستفادة من فكره في ظل طروفنا نحن، لا مجرد أخد أفكاره على اطلاقها. هذا وقد توج فيبر نشاطه السياسي بالمشاركة الأساسية في أنشاء الحزب الديمقراطي الألماني وألذي هو عبارة عن تجمع الحلفاء الديمقراطيين الاجتماعيين من البرجوازية اللييرالية (١٠). وهذا يدفعنا إلى الاتفاق مع الن دار Alan Dawa في نتيجته التي مؤداها: «أنه لا يوجد تحليل علمي مطلق للثقافة ... أو النظواهر الاجتماعية مستقل تماماً عن وجهات نظر خاصة يتبناها الباحث - بطريقة واعية أو غير واعية، واضحة أو مضمرة - ويستعين بها في أغراض الاختيار، والتحليل، والتنظيم والعرض» (١٠). أو كما عبر هيغل عن نفس الفكرة حين قال: «كل فرد ما هو الا أبن عصره، وكذلك الفلسفة ليست الا عصرها متمثلاً في الفكر، (١٠).

#### الموضوعوية كمنهجية

مع دخول القرن العشرين وتثبيت الراسمالية نفسها كنظام ثابت الاقدام في العالم الغربي (وخاصة بعد الحربين العالميتين وكذلك انتصار الراسمالية على ازمتها العامة والمتمثلة في مرحلة الكساد الاقتصادي في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات) ابتدأت الموضوعوية مرحلة جديدة قوامها القبول العام والرسوخ التام كمنهجية سائدة في علوم الاجتماع وذلك نتيجة سيادة ابستمولوجيا الصضارة الغربية بصفة عامة والراسمالية بصفة خاصة بجناحيها الامبيريقي والعقلاني. وكذلك مع دخول القرن العشرين انتقل، أو ابتدا انتقال، مركز الثقل في الغرب الراسمالي من أوروبا إلى الشطر الآخر من الكرة الأرضية، الى الولايات المتحدة الأميركية. ومع انتقال مركز الثقل الاقتصادي والسياسي إلى الولايات المتحدة، أخذت الولايات المتحدة تكتسب دوراً متزايداً في إفراز الثقافة الغربية وقد تمثل

<sup>(</sup>١) المصدر تصبه، من ٢٥٤ ـ ٢٥٥

<sup>(</sup>۲) المصدر بفسه، ص ۲۵۱.

<sup>(</sup>۲) ازردها د. محمد علی محمد، مصدر منیق ذکره، ص ۲۲۴

Quoted in S. Avineri, *Karl Menr on Colonialism and Modernisation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, (E) 1968) p. 28

ذلك بالنسبة لموضوعنا في تحول الموضوعوية من ايديولوجيا ضمن ايديولوجيات وتيار فكري ضمن تيارات أخرى، كما كان الحال في أوروبا، إلى منهجية راسخة الأقدام وايديولوجيا وحيدة مسيطرة على ساحة علوم الاجتماع بمختلف فروعها من علم اجتماع وسياسة ونفس. وعلى ذلك فأن اختفاء الصفة الايديولوجية الصريحة في منهجية العلوم الاجتماعية المعاصرة لا يعني انتفاء لهذه الصفة بشكل مطلق، كل ما في الأمر أن مثل هذه المنهجية (ونتيجة عوامل اقتصادية واجتماعية وحضارية بصفة عامة) فرضت وجودها بمثل ما فرضت المضارة التي أفرزتها قيمها على نطاق عالمي.

والدراسة التاريخية لتطور علوم الاجتماع (ويصفة خاصة علمي الاجتماع والسياسة) ومنهجيتها في الولايات المتحدة بصفة خاصة ستبين لنا أن هذا التطور لا يعدو أن يكون ترديداً لما قاله فلاسفة ومفكرو القرون السابقة سواء كنا نتحدث عن هوبز، لوك، هيوم، كومت، دوركايم، أو فيبر، مع بعض الاختلاف في النتائج الذي لا يمس بأي شكل من الأشكال الابستمول وجيا أو الميث ودولوجيا (المنهجية) المنبثقة عنها. وإن كانت علوم الاجتماع الأميركية تنزع الى الجزئية اكثر، مخالفة بذلك شمولية مؤسسي هذه العلوم، الا أن هذا الاختلاف لا يمس الجوهر الذي يبقى امبيريقياً \_ عقلانياً. فشمولية مفكري العاضي وجزئية دعلماء، اليهم في مجال الدراسات الاجتماعية انما فرضتها الظروف الحضارية بصفة عامة والتي عاش في ظلها كل مفكر. فعندما لا يكون هناك اتفاق على القيم السائدة فان الفكر يميل الى الشمولية أكثر (كما كان الحال في اوروبا)، وعندما يكون هناك اتفاق حول القيم السائدة فان الفكر يميل الى الجزئية ومعالجة الجزئيات (كما هو الحال في الولايات المتحدة). بشكل عام، وكما يقول سبراغنز، فان: «فرضيات القرن السابع عشر ما زالت سائدة»(١)، وهذا شيء طبيعي حيث أن التمولات الاجتماعية، وما رافقها من تحولات فكرية، في القرن السابع عشر وما أعقبه من قرون هي الأسس التي قامت عليها حضارة الغرب المعاصر بصفة عامة والتنظيم الرأسمالي للمجتمع بصفة خاصة، هذه الفرضيات هي، وبكل ايجاز، الحيادية، الفصل بين الذات والموضوع (اي فصل القيمة Value عن الواقعة Fact)، والموضوعية السائدة في علوم الطبيعة بصفة عامة. فتالكوت بارسونز -Tal cott Parsons، الذي يعتبر مؤسس علم الاجتماع الأميركي والاتجاه الوظيفي والنسق الاجتماعي، لا يعدو أن يكون امتداداً معيناً لدوركايم ومفسراً أو شارحاً لفكر ماكس فيبر، أما تشارلز مريام Charles Merriam، والذي يعتبر من مؤسسي علم السياسة المعاصر بمفهومه الامبيريقي القائم على الرقائع والوقائع فقطه فانه لا يعدو أن يكون امتدادا نظريا لنيقولو مكيافيلي Niccolo Machiavelli وخاصة فيما يتعلق بمسالة القوة والسلطة. ومكيافيلي، كما هو معروف، قام بدراساته حول القوة والسلطة لتكون نتائجها في خدمة النظام الذي يريد

Thomas A. Spragens, Jr., *The Diference of Contemporary Political Theory* (New York, Dunellen, (1) 1973), p. 37

الاستفادة منها بغض النظر عن شكل هذا النظام جمهورياً كان أم ملكياً. لذلك فليس من المستغرب أن نجد أن اهتمام تشارلز مريام (بمنهجه العلمي) كان منصباً على مسالة التخطيط السياسي Policy Science والذي لا يعني ولا يخدم أكثر من الهدف الذي سعى اليه مكيافيلي نفسه ترطيد دعائم الدولة القائمة والاستقرار السياسي، بمعنى أخس خدمة الحالة الراهنة أو الوضع القائم(1). أي أن العلم (بكل ما يقول به من حياد وموضوعية وفصل بين الذات والموضوع) قد انقلب في نهاية الأمر الى خدمة القيم السائدة مما يعني نهاية المطاف والتحليل انتقاء الحيادية وتأكيد اتصال الذات والموضوع ضمنياً وإن كان ذلك مرفوضاً صراحة. بمعنى أخر، فأن المنهجية العلمية الجديدة في علوم الاجتماع عبارة عن جزء من ايديولوجيا عامة تسود المجتمع أن لم تكن هي بذاتها ايديولوجيا. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن عالم سياسة آخر هو هاروك لازويل Harold D Lasswell الذي وسع الاتجاهات الفرويدوية في إمااره النظري ولكنه في نهاية المطاف لم يضرح عن المكيافيلية التي مخدثانها مريام(٢٠).

من ناحية اخرى، نجد أن الاطار العام الذي من خلاله نشأ علم السياسة الأمريكي، ويقية عليم الاجتماع الآخرى، انما هو الفلسفة البراجماتية التي وضع أسسها ونشرها بشكل أساسي كل من وليم جيمس وجون ديوي هذه الفلسفة بشكل عام تعكس القيم التي ارتكزت عليها الرأسمالية الأمريكية والتي تدور كلها بشكل موجز حول المصلحة والمنفعة التي من الممكن الحصول عليها من فكر ما أو سلوك ما بععنى أخر، فإن هذه الفلسفة تربط ما بين الحقيقة والمنفعة، فكل ما هو نافع حقيقي وليس العكس. فالمعيار هنا هو المنفعة وليست الحقيقة بذاتها، هذه النزعة النفعية ـ العملية هي لب وجوهر السلوك الأميركي سواء الخاص منه أو العام كما أنها تشكل النواة التي تدور حولها الثقافة الأميركية مع كافق تقرعاتها بما في ذلك المنهجية الأمريكية في علوم الاجتماع والتي اكتسبت موقعاً عالمياً نتيجة السيادة الحضارية الغربية بصفة عامة والريادة الاقتصادية الأمريكية بصفة خاصة. لقد كانت البراجماتية (وما تزال) تعبيراً عن الخاصية الامريكية في مقابل الأرث الفكري الأوروبي العام. وفي هذا المجال، يقول ول ديورانت في مجال تعليقه على فلسفة وليم جيمس:

لا حاجة بنا إلى ارشاد القاريء الى العناصر الجديدة والقديمة في هذه العلسفة [أي البراجماتية] التي استعرصناها بايجاز... أن البراجماتيرم لها جذورها في كانت والعقل العمليء وفي ثمجيد شوينهور للارادة، وفي نظرية دارون بأن البقاء للأصلح وفي العذهب النفعي الذي يقيس قيمة

William T. Bluhm, Op. Cit., pp. 223 - 27
وهي سنيل مكرة أوسع وأشمل لأفكار مريام، أنظر كتابه الدي صندر عام ١٩٣٤، يعنوان Composition and Incidence

<sup>(</sup>٢) المرجم السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٠.

الأشياء بمنافعها واستخدامها، وفي تقليد الفلسفة الإنجليزية القجريبية الاستقرائية، واحيراً في أراء الحياة الأمريكية(١).

ولا حاجة بنا الى القول ان ما قاله ديورانت حول البراجماتية انسا بشكل لب الابستمولوجيا الغربية - الرأسمالية بالاضافة إلى خصوصية الطابع الأميركي الذي يحتل اليوم في منهجية العلوم الاجتماعية صفة العمومية والعالمية. واذا ما تركنا مرحلة مؤسسي علم السياسة وعلم الاجتماع الأمريكيين بصفة خاصة وسرنا مع التطور التاريخي لعلوم الاجتماع في الولايات المتحدة، نجد أن أكبر هذه التطورات يتركز فيما يسمى بد والثورة السلوكية، في أوائل الستينات والتي اصبحت منطلقاتها وفرضياتها لب منهجية ما يسمى ببعلوم الاجتماع،

يلخم ديفيد ايستون منطلقات المدرسة السلوكية في علم السياسة، التي يعتبر هو نفسه أحد أبرز روادها، في ثمان نقاط هي:

اولاً ـ القياسية Regulanties: هنالك تماثلات يمكن اكتشافها في السلوك السياسي. من الممكن التعبير عن هذه التماثلات على شكل تعميمات أو نظريات ذات قدرة تفسيرية وتنبؤية .

ثانياً \_ التحقق Verification: ان صحة التعميمات سالفة الـذكر يجب أن تكون خاضعة للفحص والاختبار، مبدئياً، وذلك بالرجوع الى السلوك.

ثالثاً له الطرق التقنية Techniques: وسائل الحصول على المعلومات وتفسيرها يجب الا تؤخذ على سبيل البداهة والتسليم. يجب أن تخضع مثل هذه الوسائل للفحص الواعي وتصمح بحيث يمكن الحصول على أفضل وسائل الملاحظة والتسجيل وتحليل السلوك .

رابعاً \_ القياس الكمي Quantification: أن الدقة في تسجيل المعلومات وأبراز النتائج يتطلب قياساً بشكل عام وقياساً كمياً بشكل خاص، ليس لمجرد القياس، ولكن حين يكون ذلك ممكناً ومناسباً وذا معنى وذلك في ضوء الموضوعات الأخرى.

خامساً ـ القيم Values: ان التقريم الأخلاقي والتفسير الامبيريقي يتضمنان نوعين مختلفين من القضايا التي، في سبيل الوضوح، يجب أن يبقيا تطيلياً منفصلين.

سادساً \_ التنظيم المنهجي Systematization يجب على البحث أن يكون نظامياً. وبمعنى آخر إن النظرية والبحث يجب أن يكونا جزئين متداخلين في وحدة واحدة هي المعرفة. فالبحث بلا نظرية قد يصبح عديم القيمة، والنظرية بلا معلومات امبيريقية عاجزة.

سابعاً ـ العلم البحث Pure Science: أن استخدام المعرفة عملياً يعد جزءاً من الجسم العلمي تماماً مثله في ذلك مثل الفهم التظري، غير أن فهم وتفسير السلوك السياسي يسبق منطقياً ويهيء الأساس في سبيل الاستفادة من المعرفة السياسية في اعطاء حل لمشكلات المجتمع العملية الملحة.

<sup>(</sup>۱) ول دبررانت مرجع سبق ذکره، ص ۱۲۳.

ثامناً \_ التكامل Integration: لأن العلوم الاجتماعية انما تتعامل مع الوضع الإنساني العام والشامل، فإن البحث السياسي يستطيع تجاهل نتائج العلوم الأخرى فقط في حالة تعرضه هو كحقل للخطر، إن الاعتراف بهذه العلاقة المتبادلة سوف تساعد على عودة علم السياسة الى وضعه في القرون السابقة وإلى العلوم الاجتماعية من جديد (١).

باستعراض هذه المنطلقات نجد أنها لا تخرج في خطوطها العامة عن منطلقات الموضوعوية (الامبيريقية الإنجليزية والوضعية .. العقلانية الفرنسية) من حيث التركيز على المعاومات الحسية والفصل بين الذات والموضوع (القيمة .. الواقعة) في الدراسات الاجتماعية. بمعنى آخر، هذه المنطلقات ما هي في نهاية المطاف الا تلخيص وتنظيم لما نادى به لوك، كومت، دوركايم وقيبر على وجه الخصوص، في فترة أو مرحلة تكوين الابستمولوجيا الغربية، بمعنى أخر، فإن المنهجية السلوكية ما هي في نهاية المطاف الا تمثيل لايديولوجيا الراسمالية في مرحلة الاستقرار وسيادة قيمها الأساسية. فالبعد عن التاريخية أو التحليل التاريخي، والوقوع في هوة وثنية أو فبتشية الوسائل والتغاضي عن الأهداف والغايات، والفصل ما بين القيمة والواقعة أو الذات والموضوع، كل هذه الأمور ما هي الا أشياء يتطلبها الوضع الراهن المستقر للحضارة الغربية بصغة عامة والراسمالية بصفة خاصة. فكما يقول الدكتور سمير أيوب، في معرض حديثه عن نمو الاتجاه الامبيريقي في علم الاجتماع، فإن وزيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية للعلم، والرغبة في توجيه البحوث لحل المشكلات التي تواجهها الجماعات والهيئات والمؤسسات القائمة في المجتمع» (٢) هو أحد العوامل التي أدت الى زيادة نمو وسيادة المنهجية الامبيريقية. وذلك شيء يمكن تبريره حيث أن المؤسسات القائمة انما تبحث عما يساعدها في حل مشكلاتها واتخاذ القرارات المناسبة التي تساعدها على زيادة سيطرتها وقبضتها على المجتمع وتدعيم قيمها السائدة. وهذا ما دعا عالم الاجتماع الأميركي س. رايت ميلز C. Wright Mills إلى القول بأن علم الاجتماع خاصة وعلوم الاجتماع عامة قد تحولت إلى ما يمكن تسميته علوما ادارية بمعنى أنها خاضعة في بحثها ومنهجيتها والعلمية، إلى مصالح الاداربين وأرباب السلطة والغائدة التي يجنونها من خلال النتائج التطبيقية الضبقة لهذه العلوم(٢). ووفقاً للذلك، ونتيجة سيطرة المنهجية الامبيريقية بكل ارثها القديم وتخصصها الحديث، أصبحت الأصالة العلمية والروح العلمية «لا تعني أكثر من ايجاد مشكلة للبحث، والنجاح في العمل لا يتعدى جمع بيانات كمية كبيرة عن مشكلات جزئية صغيرة، وذلك كما يوضح سولوتاروف

David Easton A Framework for Political Analysis (Chicago and London: The University of Chica (1) go Press, 1965, 1979), p. 7

<sup>(</sup>۲) د . سمير ايرب، مرجع سبق تكره، من ۱۸۸.

R P Cuzzort and E W King, Humanity and Modern Social Thought. (Hinsdale, ILL. The التقلير (\*)
Dryden Press, 1976), pp. 154 - 157.

في دراسته عن طلبة الدراسات العليا في الولايات المتحدة الأسريكية (١). وفي دراسة لهوروڤيتز Horowitz حول ما يسمى بعلم الاجتماع الجديد ذي الطابع العلمي، تتأكد حقيقة تحول الدراسات الاجتماعية إلى أعمال مهنية تطبيقية تهدف أساساً إلى خدمة المؤسسات القائمة في المقام الأول حيث بشير إلى أن:

اهتمام المؤسسات الصناعة بالبحث السن بيواوجي يتضح من متابعة التطور الذي لحق بمعهد البحث الاجتماعي بجامعة ميتشغن. فقد ارتفع عدد العاملين بالمعهد من اثني عشر شخصاً عام ١٩٤٦، إلى أكثر من اربعمائة وخمسين شخصاً عام ١٩٦٦، كما أن أغلب الاعتمادات المالية المخصصة المعهد تقدمها مؤسسات صناعية كبرى كمصائع الكيماويات والزيوت والتقطير والبنوك ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة... ولقد زاد الاهتمام بتمويل البحوث السرسيولوجية بشكل ملحوظ خلال فترة قصيرة من الزمان. وعلى الرغم من أنه يفترض أن البحوث تفيد في اثراء النظرية السوسيولوجية بما تقدمه من اضافات مبتكرة، الا أن الانجاء الغالب في هذه البحوث هو جمع بيانات كثيرة عن مشكلات جزئية بضاف الى ذلك أن الاهتمام قد انتقل من الجوانب النظرية البحث؟ البحث عن براسة موضوع فانهم يوجهون البحث؟ وكم تبلغ الميزانية المخصصة للبحث؟ ولماذا يرصد المستفيد هذه الاموال للبحث؟ وهم في ذلك أنما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى ولماذا يرصد المستفيد هذه الاموال للبحث؟ وهم في ذلك أنما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى

ويعلق الدكتور محمد عاطف غيث على كل هذه التطورات تعليقاً من الممكن أن يكون الفضل تلفيص وأشمل ايجاز حيث يقول وهكذا تحول اهتمام علم الاجتماع من البحث الأكاديمي الخالص إلى البحث التطبيقي أو النظامي... أن الباحث في هذه العلوم يتوحد في النسق القيمي السائد أو القائم، (٣)، وبذلك تسقط خرافة الحياد وتهوي اسطورة الفصل بين الذات والموضوع.

ان تهافت «العلموية» والسلوكية في علوم الاجتماع بصفة عامة يمكن أدراكها عن طريقين: ايديولوجياً ومنهجياً. فمن خلال مناقشتنا السابقة تبين لنا أن المنهجية العلموية لا تعدو أن تكون امتداداً لأيديولوجيا وابستمولوجيا منبثقتين عنها وبالتالي فأنها ذات محدودية معينة لا يمكن لها أن تتجاوز نطاق الحضارة الغربية والراسمالية بصفة خاصة مهما عظمت واعطيت أبعاداً عالمية وصبغة شمولية. من ناحية منهجية فأن أدعاء العلمية ونفي هذه الصفة عن غيرها من الطرق والمناهج هو شيء إلى الاسطورة والخرافة أقرب. فما العلم في اكثر تعاريفه اتفاقاً وأكثرها أيجازاً إلا المعرفة المطابقة للواقع أن حصول صورة الشيء في العقل، كما يقول بذلك قاموس محيط المحيط، بمعنى أخر، أن العلم هو معرفة الموجودات من

<sup>(</sup>۱) دکرها د. سعیر آپرپ، مرجع سبق نکره، ص ۱۹۰۰.

<sup>(</sup>Y) المرجم تفسه، من ۱۹۰ – ۱۹۱۰.

<sup>(</sup>٢) د. محمد عاطف غيث. الموقف النظري في علم الاجتماع المعاصر. (الاسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠

حيث هي موجودات تقع خارج الذهن وفي انفصال عنه أي معرفة الواقع كما هو كائن أو قائم، ووفق هذا التعريف الشامل والعوجز تدّعي الموضوعوية المعاصرة والعلموية Scienticism أنها وبمنهجها السلوكي الامبيريقي الغالب هي صاحبة هذه الصفة والممثلة لهذا التعريف وذلك فيما يتعلق بمجال علوم الاجتماع بصفة عام.

غير أن السرَّال الذي يطرح هو: هل إن الواقع الذي تتجه اليه المنهجية الامبيريقية هو كل الواقع؟ هل أن السلوك هو الممثل لكل جوانب الواقع؟ هل أن الملاحظة العباشرة لما هو هنا والآن هو كل ما ينبثق من الواقع ويشكله؟ إن الاجابة على كل هذه الاسئلة هي بالنفي. فالإنسان، الذي هو محل الدراسات الاجتماعية يصفة عامة، ليس موضوعاً يتمنف بوجود مكاني فقط كما في موضوعات الفيزياء مثلاً، ولكنه وحدة ذات وجود مكاني وزماني لا يمكن فصل احدهما عن الآخر، وبذلك فإن التاريخ جزء لا يتجزأ من دراسة الإنسان الذي هو كائن تاريخي في المقام الأول. أن نفي هذه الصفة التاريخية عن الدراسات الاجتماعية، كما تقوم بذلك الموضوعوية المعاصرة ومنهجها الامبيريقي السلوكي، يعنى وبكل بساطة نفي جزء من واقع الإنسان وبالتالي نفي العلم ذاته الذي يعني، كما قلنا، المعرفة المطابقة للواقع. فالتاريخ جزء لا يتجزأ من واقع الانسان الذي لا يمكن فهمه دون أخذ هذا الجانب في الاعتبار. فمثلًا ليس الفرق بين الفرنسي والعربي فرقاً بيولوجياً بقدر ما هو تاريخي، وعند نفي التاريخ فأن ألانطباع السائد هو أن العربي لا يفترق عن الفرنسي، وهذا مجرد وهم لا يعبر عن حقيقة ولا يمثل واقعاً معيناً. هذا الوهم، رغم وضوحه وبساطته، وقعت فيه الامبيريقية عندما نظرت إلى النتائج التي استخلصتها من مجتمع معين هو المجتمع الأمريكي بصغة خاصة وإنسان معين هو الإنسان الأمريكي نظرة شعولية اعطتها بعدا عالمياً ورفعتها إلى مسترى القوانين والتعميمات والنظريات. وفي ذلك يقول ليو شتراوس المفكر السياسي الأمريكي: «أن علم السياسة الجديد [العلموية، السلوكية] يبحث عن قوانين للسلوك الإنساني ويحاول كشفها عن طريق معلومات يجمعها من خلال تقنية معينة للبحث يعتقد أنها تضمن أقمس قدر ممكن من الموضوعية، وعلى ذلك فأنها أنما تقوم بتقسيط دراسة الأشياء التي تحدث حالياً ويشكل متكرر في المجتمعات الديمقراطية [الغربية الليبرالية]: فلا الذين في القبور ولا أولئك القابعون خلف الستائر بقادرين على الاستجابة للاستفتاءات أو المقابلات (١)، ويعلق فارما على هذا الرأي فيقول:

في الحقيقة عان البحث الامييريقي يجري بسهولة اكثر في ديمقراطية ليبرالية منه في اي نظام أخر، وحيث أن معظم البحرث من هذا النوع انما أجريت في الولايات المتحدة، والتي هي ليبرالية، فأنها بقيت محصورة بشكل كبير في الأنظمة الديموقراطية، ويالنسبة الملوك الداخين والراي العام(٢).

<sup>(7)</sup> 

Quoted in Varma, Op. Cit., p. 28. Varma, Op. Cit., p. 28.

<sup>(1)</sup> 

وحقيقة الأمر، أن معظم هذه البحوث أنما تجرى في الولايات المتحدة للأسباب والعوامل التي سبق أن ذكرناها. غير أن المسألة أنما تتلخص في أن الولايات المتحدة تريد أن تصنع عالماً على شاكلتها وتابعاً لها وذلك كما يتضبح من محاولة أعطاء المنهجية الأمبيريقية والمنطلقات السلوكية أبعاداً عالمية وصفة شمولية وذلك وفق المقبولة الشهيرة التي مفادها أن «العالم المتطور أنما يرى الاقل تطوراً منه مرأة لمستقبله».

ان الإنسان. كما ذكرنا، كائن تاريخي لا يمكن أن يفهم الا في ظل ظروفه التاريخية التي تحدد شخصيته وسلوكه والمجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي تشكل نسيج هذا المجتمع، وكل هذه الأمور (من مجتمع وثقافة) هي أمور تاريخية بمعنى أنها تشكلت تاريخيا وتكونت زمنيا وليست بنت اللحظة أو أنية الحدوث. وعند نفي التباريخ من الدراسات الاجتماعية تتحول إلى شيء أشبه بصورة فوتوغرافية الثقطت في لحظة معينة ونسيت بينما نهر الحياة لم يتوقف. وهذا ما تصنعه الموضوعوية المعاصرة ومنهجيتها الامبيريقية (باسم العلم والموضوعية) حيث تأخذ جزءاً من الواقع وتنفي البقية الأهم ومع ذلك تدعي الشمولية ومثالها في ذلك مثل العميان والفيل في الاسطورة الشهيرة.

ورغم أن كثيراً من المفكرين (وخاصة في مجال الدراسات السياسية) في الولايات المتحدة حاولوا تجاوز نقائص وعيوب السلوكية الضيقة، ذات النظرة الجازئية ووثنية الاجراءات والتقنية المنهجية، وذلك عن طريق أعادة البعد التاريخي والنظرة الكلية إلى حقول الدراسات الاجتماعية بصغة عامة، الا أن الوثنية الامبيريقية والفيتشية الموضوعوية بقيت ملازمة لمثل هذه الدراسات وذلك لانها في المقام الأول عبارة عن امتداد وتمثل للابستمولوجيا والارث الثقافي الغربي الذي انتجها ولا تستطيع منه فكاكاً، بمعنى آخر، أن كل هذه المناهج، سواء السلوكية أو ما كان قبلها أو ما أتى بعدها، هي سجينة ثقافة معينة وهضارة معينة ولا يمكن لها أن تتجاوز هذه المحدودية وأن قالت بالشمولية وأدعت العالمية.

... ان مجمل نتائج ونماذج وأدبيات علومنا الاجتماعية، والتي تقول بالعالمية، هي أي حقيقتها متحيزة، ذات مضمون عرقي، وليست عالمية على الاطلاق، فهي شائمة على الخبرات الضيقة والخاصة بأوروبا الغربية. والولايات المتحدة الأميركية، وقد تكون ذات أهمية بسيطة أو حثى عديمة الأهمية بالسبة لبقية العالم<sup>(۱)</sup>.

فلر نظرنا إلى الثورة المنهجية التي أعلنها ديفيد ايستون في علم السياسة عام ١٩٦٩ وأسماها «ثورة ما بعد السلوكية» Post - Behavioralism، فاننا سنجد أنها وعلى الرغم من محاولتها القضاء على نقائص السلوكية بارجاع التاريخ إلى مكانه في الدراسات

Howard J. Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Science Implications for Research Policy», (1) The Review of Politics, Vol. 43, No. 2, April 1981, pp. 163 - 197

الاجتماعية ومحاولة ردم انهوة بين الذات والموضوع والاهتمام بالتحليل الكلي الذي أغفلته السلوكية اغفالا تاماً، الا انها تبقى أسيرة الابستمولوجيا الامبيريقية والثقافة الغربية بصغة عامة وذلك يتضبح من أن معظم، أن لم يكن كل، مفاهيمها المستخدمة ذات جذور فلسفية تضرب في أعماق النظرة الغربية الى العالم، فعندما يتكلم ايستون عن القيم الانسانيــة والحضارية، وتحسين ارضاع المجتمع عن طريق دراسة مشكلاته، فأن فكره أنما ينصب على التعريف الفلسفي والايديولوجي الغربي لمثل هذه القيم، التي اعطاها طابع الإنسانية والحضارية، كما أن المشكلات التي في ذهنه هي مشكلات مجتمعه الأمريكي الملحة مثل مشكلة فيتنام وفقدان الشباب الأمريكي الايمان بقيم النظام الأمريكي، مثل هذه المشكلات كونت ازمة حادة عجزت السلوكية عن دراستها، ناهيك عن تقديم حلول لها، وبذلك نشأت اشكالية جديدة Problematic كان لا بد لها أن تحل عن طريق التركييز على مواضييع تجاهلتها السلوكية وعجزت عن دراستها في خضم انشغالها بتقنية البحث وليس بجوهره، والا فان الأزمة في نهاية المطلف قد تكتسبح النظام من جندوره، وبذلك، ونتيجة هذه الاشكالية، أعلن أبستون تورته على السلوكية بعد أن كان في السابق من روادها. غير أن ثورته تلك رغم انها فتحت المجال لدراسة مشكلات جديدة الا أن الاطار الابستمولوجي والايديولوجي العام بقي كما كان في السابق: امبيريقية لوك ووضعية كومت وموضوعوية قيير ونظراتهم الايديولوجية<sup>(١)</sup>.

وفي خاتمة هذا الجزء من البحث، لا أجد أفضل مما قاله الدكتور سمير أيوب في معرض تعليقه على الرضع المنهجي لعلم الاجتماع المعاصر (والذي يمكن تطبيقه على بقية الدراسات الاجتماعية وعلوم الاجتماع) حيث يقول:

أسطورة علم اجتماع موضوعي مفرغ ايديولوجياً، أصبحت اسطورة غلابة كما يقول جولدنر في مقالة نقدية له. ذلك أن كافة قاوى علم الاجتماع الينوم بدءاً بينارسونيز وانتهاء بلنديرج دخلت في تحالف خفي لشدننا إلى اعتقادية مقادها، ينبغي الانتورط في المكام قيمة، خاصبة كسوسيولوجيين، وهذا يعني أننا سنرتاب في كل عالم الاجتماع كما نرتاب في أية مهنة أخرى، وباختصار بنظر جولدنر في تلك المقالة التي يرد بها على مزاعم ملكس قيير وغيره ممن ينادون بامكانية علم اجتماع متحرر من أحكام القيمة Value Free Sociology ، إلى أن هذه الدعوة جزء من ايديولوجيا جماعة عمل تدعو إلى علم اجتماع مهني(١٠) .

David Easton, «The New Revolution in Political Science», American Political انظر على سبيل المثال: (١) انظر على سبيل المثال: Science Review, LXII, December 1969, p. 3.

وکذلك انظر ویاردا، مرجع سیق ذکره (۲) د، سمیر آیوب، مرجع سیق دکره، ص ۱۲۱.

## تقويم الموضوعوية: تجريدياً

بعد هذا العرض، الذي حاولت أن يكون موجزاً قدر الامكان، للموضوعوية واشكالها الايديولوجية والمنهجية المعاصرة المتمثلة في المنهجية الامبيريقية في علوم الاجتماع والتي سادت حتى كادت أن تكون صنو العلم في مجال الدراسات الاجتماعية .. فلا علم الا الامبيريقية ولا منهج بحث علمي الا ما كان مستنداً عليها .. فان الخاتمة المنطقية هي في تقويم مثل هذا التيار وتك المنهجية، وسوف نقوم بذلك تجريدياً وعينياً. ففي المجال التجريدي سوف يكون الاهتمام منصباً على مناقشة النسق العقلي والمنطقي للموضوعوية، وبالتالي الامبيريقية، ومحاولة تبيان مدى تهافته. وفي المجال العيني سوف يكون التركيز على تبيان مدى عجز وخصوصية الموضوعوية ومنهجيتها الامبيريقية وذلك في مواجهة الواقع العيني للمجتمعات اللاغربية وبالأخص ما يتعلق بواقعنا العربي.

تقرم الموضوعوية كمنهجية لعلوم الاجتماع على عدة أسس نظرية نناقشها فيما يلي: أولاً: فصل الذات عن الموضوع أو فصل القيمة عن الواقعة، فتأثراً ظاهرياً بمنهجية العلوم الطبيعية التي أدت إلى زيادة سيطرة الإنسان(٥) على الطبيعة، قامت الدراسات الاجتماعية باستعارة نفس المنهجية. ولم لا وهذه المنهجية تستند الى ابستموارجيا معينة منبثقة عن نفس الايديولوجيا التي تنتمي اليها هذه الدراسات الاجتماعية، ايديرالوجيا تسعى إلى السيطرة على الموضوع وابستمولوجيا تحصر المعرفة بما يتلقاه العقل من صدور تنقلها المواس بشكل عام، والهدف في كلنا المالتين . في علوم الطبيعية وعلوم الاجتماع -واضبح ومحدد: السيطرة والتحكم سواء بموضوعات الطبيعة في سبيل الصناعة أو المجتمع في سبيل الاستقرار السياسي والاجتماعي، وقد بينا الجذور التاريخية والايديولوجية لهذا الأساس من أسس الموضوعوية خلال الصفحات السابقة في بحثنا هذا، ولكن النظرة النقدية الفاحصة لعملية فصل الذات عن الموضوع أو القيمة عن الواقعة الاجتماعية تبين أن مصداقية هذا الفصل، من ناحية تجريدية بحنة، شيء إلى التهافت أقرب وخاصة عندما تتكشف الجذور التاريخية والايديولوجية. فعالم الطبيعة غير عالم المجتمع، ففي الأول يكون محل البحث والدراسة «موضوع» أما في الثاني فان محل الدراسة ليس موضوعاً بقدر ما هو ذات تصنع، وهذا يدفعنا إلى القول أن الواقعة أو الحقيقة الاجتماعية ما هي الا قيمة اجتماعية محققة، والقيمة الاجتماعية ما هي إلا حقيقة ممكنة وذلك بأخذ العامل الزمنى، أو التاريخ، في الاعتبار. فالديمقراطية الأمريكية والشيوعية السوفيتية والنازية الآلمانية، وغير ذلك من نظم، هي حقائق ووقائع امبيريقية اجتماعية، ولكن الوقوف عند هذه الحقائق ومحاولة عدم تجاوزها او عدم الرجوع إلى جنورها الزمنية (أي نفي التاريخ) هو قصور

<sup>(</sup>ه) ليس ككائن محرد بل ككيان في ظل منظومة ايديولوجية تحدد معنى وهدف الحياة والطبيعة.

نظري أكثر منه وضوح وأمانة علمية. فاذا كان العلم بأبسط صوره يعني فهم الواقع كما هو، فان الواقع الاجتماعي يتجاوز بمراحل الواقع الامبيريقي، فقبل أن تكون الديموقراطية الأمريكية واقعاً امبيريقياً مشاهداً ومحسوساً، كانت قبل ذلك فكرة تجول في ذهن لوك والآباء المؤسسين للنظام السياسي الأمريكي. كما أن مثل هذه الفكرة - أي الديمقراطية -لم تكن شيئاً مجرداً ابتكره لوك وغيره من لا شيء بل كان يتشكل في خضم صراع اجتماعي أطرافه ذرات إنسانية اتخذت شكل طبقات وأحزاب وجماعات. هذه الذوات هي التي يريد منظرو الامبيريقية الاجتماعية تحويلها إلى مجرد موضوعات شبيهة بموضوعات الطبيعة الصماء. هذا الصراح والديناميكية الاجتماعية هو الذي تجاوز واقعاً امبيريقياً معيناً - هو الاستبداد الأوروبي - وأتى بواقع مغاير هو الديمقراطية الليبرالية في أوروبا وأمريكا. اذن، وفي هذه الحالة، انتفى واقع امبيريقي معين وجاء واقع آخر، بمعنى آخر، انتقل واقع معين إلى العدم الامبيريقي وجاء أخر من العدم إلى الوجود، والرابط بين العدم والوجود أو الواقع المنتفى والواقع المتجسد هو القيمة وذلك في ظل اطار اجتماعي معين (أي في ظل جدل سرمدي بين الذات والموضوع). اذن فان الواقع الامبيريقي - الذي تريد الابستمولوجيا الامبيريقية قصر العلم عليه \_ ليس واقعاً سرمدياً أبدياً بل هو في حالة تحول دائم وذلك لأن مكوناته عبارة عن ذوات في المقام الأول وليست مجرد موضوعات، عندما لا يؤخذ مثل هذا التحول الدائم في الاعتبار، فإن صورة الواقع \_ الذي هو أساس العلم \_ تكون قاصرة، مشوهة، وغير قادرة على ابراز كافة معطيات وابعاد هذا الواقع. وذلك مثلها مثل مصور قوتوغرافي التقط صبورة لطفل في الخامسة من عمره ما زال يعتبرها انعكاساً لذاك الطغل رغم أنه الآن في الخامسة والثلاثين. فخطأ المصبور هو أنه أغفل عامل الزمن والتحول، وكذلك تفعل المنهجية الامبيريقية ومن ورائها الموضوعوية ومن وراء الجميع الابستمولوجيا الامبيريقية. وكما سبق أن رأينا، فان مثل هذا الموقف المعرفي هو في قعة المنطق ايديولوجيا ـ رغم تهافته نظرياً ـ وذلك لأنه انما يخدم النظام السائد ويقدم له المبررات الايديولوجية والنظرية لديمومته واستمراره، وكأنما التاريخ قد توقف عند ديمقراطية لوك وجفرسون وليبرالية جون ستيورات ميل وحرية أدم سميث وجون مينارد كينز. ولتوضيح هذه النقطة المهمة، نستعير تشبيه هيغل في ظاهريات الروح (أو العقل) كما يلي:

لاجابة السؤال حول ما هو الوقت الآن؟ فامنا نجبب على سبيل المثال بأن الوقت ليل وفي سبيل فحص هذه الحقيقة الحسية [الامبيريقية] والتأكيد الحسي... اكتب هذه الحقيقة ، وعندما ننظر الى هذه الحقيقة التي كتبناها، أنظر اليها الآن، عند الظهيرة، فاننا مجبرون على القول بأنها قد أصبحت بالية عنيقة.

ان الآن الذي هو ليل بقي ثابتاً، بمعنى أنه عومل على أنه معطى كشيء كائن، ولكن قد أثبت أنه شيء ليس كذلك. مما لاشك فيه إن والآن، نفسه قد حافظ على تفسه، ولكن ليس بكونه ليلاً<sup>(١)</sup>

G W F Hegel, The Phenomenology of Mind, J. B. Baillie (New York and Evanston, Harper and (1) ≅ Row, 1967), pp. 151 - 52.

ان المنهجية الامبيريقية تفعل ما نقده هيغل تماماً، فهي تريد الابقاء على «الآن» ليلاً دون أن تتجاوز ذلك. انها تتعسك بعفهوم «الآن» دون أن تضفي على هذا «الآن» البعد المنسي أو البعد الزمني، أي التاريخ. فأخذ التاريخ في الاعتبار يوحي، بشكل مباشر أو غير مباشر، أن التحول والتبدل هو ديدن الوجود الإنساني، وهذا ما يرفضه أي نظام سائد ويحاول أن يبرر رفضه ذاك ايديولوجياً، وما المنهجية الامبيريقية الاجزء من هذا التبرير وتك الايديولوجياً.

من ناحية أخرى، فان التهافت المنطقي المجرد للمنهجية الامبيريقية والابستمولوجيا الموضوعوية يتبين عند الحديث عن قلسفة العلوم. فأي علم، وفق تعريفنا الموجز السابق الذكر، انما يسعى إلى اعطاء صورة للواقع كما هو. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: عن أي واقع نتحدث؟ أن الواقع شيء متعدد الجوانب متشعب الأبعاد خاضع في تعريفه وتحديده وتفسيره إلى نظام فلسفى ومنطلقات مبدئية ضرورية. فهو \_ أي الواقع \_ لا يطرح نفسه بكل وضوح وصفاء دون تدخل من الذات في سبيل تحديد الأبعاد والمحددات. خذ مثلًا العسالة التالية: هل ما قالت به الأديان حقيقي أم أنه مجرد وهم؟ إن مثل هذه المسألة في صميمها لا تحتمل الا جوابين، إما أنه موجود بالفعل أو أنه مجرد وهم. ما هي محددات الاجابة على مثل هذا السؤال؟ الجواب ويكل بساطة هو الابستمولوجيا المستخدمة والنسق أو النظام الفلسفي المنبئةة عنه، وأخيراً المنهجية المنبئقة عن الاثنين سوياً. فأذا ما أخذنا المفهوم المعاصر للعلم (والمنبثق عن الامبيريقية والموضوعوية) والذي يعني، في نهاية المطاف، المعرفة اليقينية الأمبيريقية بالواقع، فأن جواب مسألتنا هو أن الدين مجرد وهم، أو على افضل الاحتمالات، فرضية أو قضية غير قبابلة للاثبات أو الدحض، غير أن العفهوم الامبيريقي للعلم ليس هو المقهوم الأوحد، فمن المعلوم أن هناك أربعة مصادر للمعرفة هي: الحس، العقل، النقل، والألهام أو الحدس. ومعرفتنا بمجموعها لا تضرج عن أحد هذه المصادر أو مزيج منها. وكل مصدر من هذه المصادر يحدد الواقع وفقاً لمنطلقاته النظرية ومبادئه العامة. قواقع الفلاطون انما يتركز اساساً في عالم المُثلُ وبالتالي فان معرفة الواقع لديه انما تتحدد باستخدام مفاهيم ومبادىء معرفية عقلية ودباراديمه تتفق سع مفهومه للواقع والذي هو في اساسه ذر مصدر عقلي. وواقع هيغل انما يتركز في الفكرة المطلقة أو الحقيقة المطلقة المتجسدة في فكرة الحرية ومسارها التاريخي، أما هيوم وأوك وكومت، وغيرهم من الامبيريقيين والرضعيين، فإن واقعهم أنما يقتصر على الواقع الحسى في المقام الأول وذلك كما يعرض نفسه في خبراتنا اليومية. وبالنصبة للماركسية فان الواقع لديها عبارة عن جوهر الأشياء مأخوذة في حركة ديالكتيكية من الانتفاء والصيرورة وذلك في أطار كلي. وبالنسبة للإسلام، وغيره من الأديان، فإن الواقع لديه أنما يعتمد في مقامه الأول على النقل

يعكن ايضاً الرحوع إلى الترحمة العربية لمصطفى صفوان هيفل، ع**لم ظهور العقال (بيروت، دار الطليعة** ١٩٨٠)

والمصدر Authority مع عدم اغقال بقية مصادر المعرفة ولكن مع اخضاعها لمصدر النقل والمصدر. وعلى ذلك فان مفهوم العلم، كمعرفة يقينية بالواقع، انما يتحدد في مقامه الأول بمفهوم الواقع نفسه. فالواقع، كما قلنا سابقاً، ليس شيئاً يعرض نفسه بوضوح، بيل هو مفهوم في مقامه الأول. وعلى ذلك فلن اجابة مسألة هل أن الدين حق أم أنه مجرد وهم انما تعتمد في مقامها الأول على مفهوم العلم المستخدم والمستند على أي مفهوم الواقع نتحدث وبالتالي على المنطلقات النظرية والقلسفية التي تحيط بكل ذلك. والمسائل التي يثيرها مثل هذا النقاش ليست مسائل يقصد بها السفسطة أو مجرد حب الفذلكة والتفلسف بقدر ما هي مسائل تمس قضايا حياة وموت بالنسبة لمختلف المجتمعات ومختلف الثقافات. فمسألة الدين ليست مجرد مسألة مجردة بعيدة عن أرض الواقع المعاش بقدر ما هي مسألة أساسية. أذ بتبني مفهوم العلم المعاصر، أي المفهوم الامبيريقي في مجال الاجتماعيات. نكون قد وقفنا موقفاً سلبياً من تراثنا وتاريخنا أن كل هذا التراث وهذا التاريخ الثراث وذاك في تحليله الأخير على المسألة الدينية، وبنفي هذه المسألة نكون قد نفينا هذا التراث وذاك التاريخ وبالثالي ثقافتنا المشتركة وأخيراً ذواتنا. فما الذات الاجتماعية الا التاريخ والثقافة المستركة.

ما نريد قوله هنا هو أن الواقع عبارة عن مفهوم في المقام الأول لا يمكن ادراكه من غير وسيط من مفاهيم تنبثق في جملتها من اطار نظري او فلسفي معين (ابستمولوجيا، انطولوجيا) هو بدوره ينتمي الى ثقافة معينة ذات جذور اجتماعية معينة. بالنسبة للجذور الاجتماعية لمثل هذه الأطر النظرية وتلك الانساق الفلسفية فان الصغصات السابقة اوفت ذلك الموضوع بحثاً ونقاشاً. اما بالنسبة لكون الواقع عبارة عن مفهوم يحتاج لفهمه وادراكه إلى مفاهيم أخرى وكل ذلك يقع في نطاق أوسع من فلسفة أو نسق فلسفي معين، فاننا نجد أن الكثير من الفلاسفة بشكل عام وفلاسفة العلم قد تطرقوا إلى مثل هذا الموضوع.

فعمانوئيل كانت Kant يرى أن الواقع الحسي بذاته لا يشكل معرفة بدون مساعدة العقل الذي يمد الباحث أو العارف بنظام من المفاهيم التي في مقدورها تحويل ذاك الخضم الحسي (أو كما يسميه علماء الامبيريقية المعاصرون المعلومات الخام Raw data) إلى ادراك معرفي معين. ومن أهم، بل أهم، هذه المفاهيم لدي كانت هما مفهوما الزمان والمكان والزمان عبارة عن مفهومين عقليين بحتيين (لا وجود خارجياً لهما عند

<sup>(</sup>۱) يرصح لنا أحمد أمين رركي مجيب محمود هذه الفكرة كالتالي حوالعقل وسيلتان في احتيار الاحساسات، ثم في محريلها الى إدراكات حسية ذات معنى هما الزمان والمكان. فكما يرتب القائد الرسائل التي ترد إليه من اطراف جيشه حسب زمامها الذي كتبت فيه ومكانها الذي جامت منه، ويهذا يستطيع أن يفهم موقف جيشه فيصدر أرامره تبعاً له، كذلك العقل يرتب الرسائل الحسية التي ترد اليه من العالم الخارجي حسب رمامها ومكانها فيعروها الى هذا الضيء أو ذاك، وإلى الحاضر أو الى الماضى، ويذلك يتمكن من تربيبها هي ذهنه بربيباً سحول بغصله إلى إدراك حسي له معنى ولكن ليس الرمان والمكان اللدان يضيعهما للآثار الحسيه الواردة إليه شيئين

كانت) يساعدان على اعطاء الانطباعات الصبية صفة المعنى وبالتالي صفة المعرفة. وقد تطرق الامام أبو حامد الغزالي إلى موقف شبيه بموقف كانت هذا (أو كان كانت شبيه به اذا توخينا الصحة والدقة). فهو يقول في تهافت الفلاسفة: «كما أن البعد المكاني تابع للجسم» فالبعد الزماني تابع للحركة، فانه امتداد الحركة، كما أن ذاك امتداد اقطار الجسم... فلا فرق بين البعد المزماني المذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة الى «قوق»، و«تحت» (1). وذلك بعني أن البعد المكان هي علاقة بين الأجسام، أو بالأخرى هي علاقة بين تصوراتنا» (1).

من ناحية أخرى، فأن معظم، أن لم نقل كل، الأسس التي تشكل أساس العلم الحديث ويقوم عليها وتجعل منه معرفة منظمة ذات معنى هي في درجتها الأولى مفاهيم مجردة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعالم الحس أو الواقع الإمبيريقي. بمعنى أخر، كل هذه الأسس تقريباً عبارة عن مفاهيم فلسفية لا يمكن لعالم الحس أن يثبتها امبيريقياً. فمسائل مثل السببية والاحتمالية والعلاقية (والتي هي عجبن العلم وأسسه) ما هي الا مسائل فلسفية، فها هو الغزالي وديفيد هيوم نفسه (أحد فلاسفة الامبيريقية المعاصرة) ينفيان الضرورة العقلية والحسية لمفاهيم مثل السببية أو العلية والعلاقية. فليس للسببية مثلاً أصل حسي ملموس أو أصل عقلي يمكن الاستدلال عليه. وفي هذا المجال يقول الغزالي في قهافت القلابيقة:

ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنقي الآخر، فلا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنقي الآخر، فليس على ضرورة وجود احدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل: الري والشرب، والشبع والآكل، والشفاء وشرب الدواء . وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب، والنجوم، والصناعات، والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لمخلقها على التساوي، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للغرق...(٢).

وقد قال بهذا الراي أيضاً ديفيد هيوم David Hume حيث قال أيضاً بأنه «لا يوجد هناك دليل عقلي لنا على ضرورة وجود علاقة بين السبب والمسبب، وإنما اعتيادنا أن نرى المسبب يعقب السبب بانتظام في جميع مشاهداتنا، جعلنا ندّعي أن الأول علة وجود الثاني، وهذه المشاهدة لا تكفي لاثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص قانون السببية

عدودين في الخارج ولكنهما عدور، لبتكرهما العقل ليستعين بهما على الإدراك، إنهما طريقان اوصاع المعلى في
الإحساس، أو هما وسيئتان للإدراك الحسيء، أنظار قصة القلسفة الحديثة، (القاهارة مكتبة المهضاة
المصارية، ١٩٨٣)، عن ١٨٤.

<sup>(</sup>١) ذكرها الدكترر جميل صليبا والدكتور كامل عياد في مقدمتهما لكتاب الغزالي، المنقد من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال. (بيروت، دار الأنداس، بدون تاريخ) ، ص ١٨

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه

<sup>(</sup>٢) المرجع نقسه، ص ١٨ – ١٩.

العام»(١) وقد فطن كل من الغزالي وهيوم ألى أن قولهما هذا فيه هدم لكل ما يقوم عليه العلم من حتمية سببية وعلاقة ضرورية بين الظواهر وبالتالي هدم للعلم نفسه، ولذلك استدرك كل منهما ذلك حيث أرجع الغزالي مسئلة العلاقية والضرورة السببية إلى الله تعالى وليس إلى طبيعة الأشياء، كما أن هيوم رد هذه المسئلة إلى ما أسماه بيقين باطني في أن «كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الدائمي الثابت»(١). وسواء كان الاطار المرجعي الأخير هو أنه أو ذلك اليقين الباطني الذي لا مبرر له عقلياً وحسياً، فأن المسئلة تبقى واحدة: لا يُفهم الواقع إلا بواسطة مفاهيم هي جزء من فلسفة عامة واطار ثقافي مجتمعي شامل (أنه عند الغزالي واليقين الباطني عند هيوم) وكل ذلك أنما يبين التهافت المنطقي والهشاشة الشديدة للمنطقات المنظرية للموضوعوية والمنهجية الأمبيريقية .

هذا النقاش يدفعنا في خاتمة المطاف إلى الاتفاق مع فيلسوف العلم بول فيرابند Paul Feyerabend في القول ببأن ما هو مُدرك يعتمد على ما هو مُعتقد، وأن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف بوضوح تام أن كل نظرية علمية تقوض خبراتها الخاصة، ولذا فأن النظريات العلمية ليست سوى طرقاً معينة في النظر للعالم، وبالتالي فأن تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبرانناه (۱). ومع غوران ثيربورن Goran تبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا وخبرانناه (۱). ومع غوران ثيربورن كافية Therborn في القول بأن: «الدراسة الامبيريقية للمؤسسات السياسية مثلاً ليست كافية لقيام علم للطيور، حتي وأن كان مراقب الطيور منتمياً إلى مؤسسة يطلق عليها اسم جامعة» (١). واخيراً مع جون جرين حرين عليها در كان مراقب الطيور منتمياً الى مؤسسة يطلق عليها اسم جامعة» (١). واخيراً مع جون جرين حرين عليها در كان مراقب الطيور منتمياً الى مؤسسة يطلق عليها اسم جامعة» (١). واخيراً مع

في المدى القصير، فإن العلم انما يتشكل ومقاً للمعرفة والأفكار القائمة. فالمفاهيم العامة مثل الطبيعة، أنف، المعرفة، الإنسان، المجتمع، والتاريخ تحدد أي توع من العلم، أن وجد، سيبتغي واي طرق أو منافج ستستخدم، وأي موضوعات ستبحث، وأي نوع من النتائج يتوقع الحصول عليه، فالمعايير الاحتماعية تحدد قيمة وغاية أو هدف هذه الأمور. وفي المدى المعيد، من ناهية آخرى، فأن نتائج العالم أن كان بعيد النظر وذا أمانة فكرية، من الممكن أن تبدل المفاهيم العامة التي شكلت نمط بحثه بغض النظر عن رفضه التبائل عن الأفكار السائدة أو قد يتبنى موقعاً راديكالياً ويستخدم نتائجه كسلاح أيديولوجي محولاً العلم إلى نظرة إلى الوجود والعالم .. أن العلم ما هو الاجزء، وجزء مهم، من محاولة الإنسان فهم نفسه وثقافته وعالمه (٥) .

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه، ص ٢٠.

<sup>(</sup>Y) العرمع تفسه بص ١٠ ـ ٢١.

 <sup>(</sup>۲) دكرها اندكتور ماهر عند القادر محمد علي، فلمسقة العلوم المشكلات المعرفية، الجرء الثاني (بيروت دار النهصة العربية، ۱۹۸۶)، من ۱۰۲.

Goran Therborn. Science. Class, and Ideology, (London. Verso, 1980), p. 71 (1)
John C. Greene. Science, Ideology, and World View, (Berkeley, Los Angeles, London. University (\*)
of California Press, 1981), pp. 2, 8.

## تقويم الموضوعوية: عينياً

يقول الدكتور ناصيف نصار في تعريف للأيديولوجيا بانها: ونظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبدرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة، (١). أما عند ماركس، فان مفهوم الايديولوحيا يعني ولية نظرية أو نسق من الأفكار تتخذ من تبرير تطلعات وأوجه نشاط جماعة ما من البشر وظيفة اجتماعية لهاء (١). والموضوعوية الفلسفية، مع ما يتفرع عنها من منهجية، ما هي في نهاية المطاف الا ليديولوجيا ترتبط بجماعة معينة من الناس وتعكس فاعلية تلك الجماعة وفق ظروفها التاريخية ومنطلقاتها المبدئية ونظرتها إلى العالم من حولها، وذلك كما حاولنا أن نبين خلال الصفحات السابقة. والذي يعنينا في هذا الجزء من البحث هو بيان أن نقل مثل نبين خلال الصفحات السابقة والذي بعنينا ألاجتماعية والتاريخية – من مجتمعها الذي تعبر عنه إلى مجتمع أخر انما يؤدي، في نهاية المطاف، الى ربط المجتمع الثاني بالمجتمع الأول وإحكام قبضة التبعية بشكل لا انفكاك منه بحيث يتحول المجتمع الثاني إلى مجرد صورة هزاية أو تقليد معسوخ للمجتمع الأول ويفقد بالتالي ديناميكيته الذاتية التي من خلالها فقط يستطيع التعرف على ذاته بشكل واع ومن ثم يستطيع المساهمة في صنع تاريخ فقط يستطيع التعرف على ذاته بشكل واع ومن ثم يستطيع المساهمة في صنع تاريخ الإنسانية بابداع لا يكرن في حالة ارتباطه بالمجتمع الأول ايديولوجياً.

وعندما نقول «الديناميكية الذاتية» وما شابهها من مفاهيم، فان ذلك لا يعني الانفكاك الانفصال عن التراث الإنساني والتجارب التاريخية للشعوب الأخرى بقدر ما يعني عدم النقل المطلق والتبني الكثي المستسلم لمثل هذا الارث وتلك الشعوب، خاصة السائد منها في عالم السياسة والاقتصاد. فالمفهوم Concept، الذي تقوم عليه كافة أنواع النشاط الفكري، ما هو الا «شكل من اشكال انعكاس العالم في العقل يمكن به معرفة ماهية الظواهر والعمليات، وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية «(\*). ولكن عن أي عالم نتحدث وعن أية ظواهر وعمليات وتعميمات نتكلم، خاصة في مجال علوم الاجتماع، وهذا هو بيت القصيد كما يقال. فالمفهوم، أي مفهوم، ما هو الا انعكاس التجربة تاريخية معينة (الواقع) رغم أنه يعرض نفسه فكرياً بصورة حيادية مستقلة. أنْ تتبني مفهوماً معيناً يعني بشكل لاواع تبني يعرض نفسه فكرياً بصورة حيادية مستقلة. أنْ تتبني مفهوماً معيناً يعني بشكل لاواع تبني عرض نفسه فكرياً بصورة حيادية العلمية (الوضعية + الامبيريقية = الموضوعوية) في مجال الذي يتبني ما يسمى بالمنهجية العلم السائد في الوقت الذي يريد منه انقكاكاً في كافة مجالات الاقتصاد والسياسة. وعلى ذلك، فانه وخلال الصفحات القادمة سوف نقوم بقحص مجالات الاقتصاد والسياسة. وعلى ذلك، فانه وخلال الصفحات القادمة سوف نقوم بقحص

<sup>(</sup>١) د ماصيف نصار، طريق الاستقلال القلسقي. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠) ص ٥٣

<sup>(</sup>٢) اوردها د. محمد علي محمد، مرجع سيق ذكره، ص ٥٠٠.

<sup>(</sup>٣) م. روزيتال، ب. بودين، الموسوعة القلسفية. (بيروت دار الطليعة، ١٩٧٤)، مادة صعورم» -

الموضوعوبة وتشعباتها واثر ذلك على بلاد العالم التابع وذلك من خلال الفحص العيني للاسس التي تقوم عليها هذه الموضوعوية والتي تتلخص ، في راينا ، بمسائل الحياد والواقعية واللاتاريخية.

اولاً حول مسالة الحياد. خلال الصفحات الماضية، تبين لنا أن مسألة الحياد بدأت تبرز وفي النهاية استقرت إلى حد بعيد وذلك بسبب أن الصراع الاجتماعي وما يتغرع منه من صراع ايديولوجي وسياسي (الصراع حول المسائل الأساسية بصفة عامة) قد هدأت حدته في أوروبا وأمريكا بصفة خاصة وأصبح هنائك اتفاقاً على مثل هذه المسائل الاساسية وحول الاطار النظري العام (الايديولوجيا) السائد والمنظم لئلك المجتمعات. وعلى ذلك فأن مسألة الحياد وربطها ببالعلمية، تبدو مسألة منطقية أذا ما نظرنا اليها وفق ظروف تلك المجتمعات. ففي ظل ايديولوجيا سائدة واطار نظري اجتماعي متفق عليه إلى حد بعيد، يبرز الحياد ووالموضوعية، كأمور ضرورية وذلك في سبيل تقديم حلول عملية تقنية بحثة المشكلات الاجتماعية وذلك في طبول علية تقنية بحثة عالم الاجتماع الأمريكي عندما يدرس ظاهرة تحول الدراسات الاجتماعية إلى أمور مهنية ذات أهداف عملية في اطار النظام السائد ولمصلحته (۱). بمعنى آخر، يتصول مستوى التمليل من الكلي محاله الوزئي Macro كلما كان الاتفاق على المسائل الاساسية أكبر وكلما هدات حدة الصراع الايديولوجي،

اما اذا انتقلنا إلى العالم التابع ـ والعالم العربي جزء لا يتجزأ منه ـ فاننا نجد أن المسائل التي الثارها ميلز في كتاب والتخيل السوسيولوجي، (والتي تدور كلها في اطار التحليل الكلي) لا تزال ضرورية في مجتمعات العالم التابع(٢). فالمسائل الأساسية مثل أي طريق نسلك، واي نوع من المجتمعات أفضل، وما هي الايديولوجيا المناسبة في هذه

<sup>(</sup>۱) میلز، مصدر سبق ذکره

 <sup>(</sup>٢) يقول ميلز في هذا المدد مهما كانت مشكالت المطلين الاجتماعيين التقليديين - الكلاسيكيين ،، فيان البلك الراعين لأمعاد اعمالهم كانوا يسألون ثلاثة إنواع من الأسئلة،

ا ما هي بنية المجتمع بصفة عامة وكرمدة كلية؟ ما هي مكوناته الأسلسية، وكيف ترتبط ببعضها البعص؟ كيف يختلف عن الانواع الأخرى للنظام الاجتماعي؟ وفي اطأر المجتمع نفسه، ما المعنى الذي يعطيه أحد الرجوه من ناحية استمرارية المجتمع وتفيره؟

٢ ـ ما هو موقع هذا المجتمع في التاريخ الإنساني العام؟ ما هي عوامل ديناميكيته التي من خلالها يتحير؟ ما هو موقعه في الطار تطور الإنسانية ككل وما المعنى الذي يعطيه لهذا التطور؟ كيف يتأثر الوجه الذي ندرس بالمرحلة التاريخية المتغيرة وكيف يؤثر بها؟ وهذه المرحلة .. ما هي وجوهها الأساسية؟ كيف نصلف عن غيرها من المراحل؟ ما هي خصائمها وطرقها في عملية معنع التاريخ؟.

٢ ـ ما هي آدراع الرجال والنساء السائدة في هذا المجتمع وهذه المرحلة؟ وما هي الأتراع التي ستسود؟ بأي طريقة يسخبون ويشكلون، يجطون مرهفي الحس لو متبلديه؟ أي نوع من «الطبيعة الإسمانية» يرحي به السلوك والصفات التي نلاحظ في هذا المجتمع وفي هذه المرحلة؟ وما هو معنى «الطبيعة الإنسانية» لكل وجه من وجوه المجتمع الذي ندرس؟ . المصدر نفسه ، ص ٣ ـ ٧

المرحلة التاريخية وفي ظل المتغيرات المكانية، وكيف نستطيع تحقيق امالنا في الوحدة والتحرر وغيرها من قيم ومُثل، وكيف نستطيع اكتشاف ذاتنا وفرضها في وسط يريدنا دوماً وأبدأ اتباعاً... إلى آخر ذلك من مسائل ما زالت دون جواب متفق عليه، وبذلك فاننا أشبه ما نكون بأوروبا في فترة الانشاء والتكوين .. مع أخذ العوامل المستجدة في الاعتبار. حقيقة قد يكون هنالك اتفاق - أو شبه اتفاق - على الغايات والأهداف الأساسية ومجمل القيم، ولكن كيفية تحقيق مثل هذه الفايات والقيم، بل وتحديدها بشكل واضح، ما زالت مسائل معلقة ومشكلات قائمة. فمثلًا مسألة الوحدة العربية كهدف وقيمة آمر لا يختلف عليه اثنان من العرب، سواء من الجماهير أو من النضب العربية .. ظاهرياً على الأقل .. الا أن معنى الوحدة وكيفية تحقيقها شيء بعيد عن الاتفاق، أو حتى شبه الاتفاق بين مختلف فصائل الايديولوجيين العرب وفئات مثقفي هذه الأمة. أهي وحدة بمضمون اشتراكي كما تراها تيارات الفكر القومي الأساسية، وخاصة البعث والناصيريون، أم أنها وحدة بمضمون إسلامي كخطوة نحو تحقيق دولة الخلافة الإسلامية كما تراها بعض التبارات السياسية الإسلامية، أم أنها وحدة بمضمون قومي فقط دون التعرض للشكل الاجتماعي والايديولوجي السائد في كيان الرحدة هذا، وهل هي وحدة اندماجية ام اتحاد فيدرالي، وهل تحقق تدريجياً أم بخطوة جذرية سريعة تقوم بها النخب الحاكمة، وغير ذلك من مسائل لا حصر لها كلها تدور في فلك الاتفاق المبدئي على هدف الوحدة والاختلاف الجذري حول معناها وطريقها. ونفس الشيء يمكن أن يقال حول بقية القيم والمثل (الايديولوجيا) العربية، فلو فسرضنا جدلًا أن الدارس الاجتماعي العربي أراد التنزام «الموضوعية» (وفق الفهم الموضوعوي لها) وبالتالي أراد أن يقف موقفاً ومحايداً، من مسالة الوحدة العربية مثلاً \_ أو غيرها من القيم والمثل ـ فانه سيكون عاملًا سلبياً في هذا المجال حيث أن الوحدة لا تعنيه في دراساته «الموضوعية» من قريب أو بعيد أذ أنها وأقع لم يتحقق بعد، وعليه الانتظار حتى تتحقق ومن ثم يقرم بفحصها ودرسها وعوامل قيامها... و... و... غير أن دراساته في ذلك الوقت لن تكون ذات فائدة كبيرة ـ ان كان لها أي فائدة على الاطلاق، بمعنى آخر، فان المثقف العربي، أو «العالم» الاجتماعي العربي، وضع نفسه، عند رفضه الانضراط في صراع القيم، في خدمة أي شيء قائم وأي وضع سائد طالما أنه واقع أمبيريقي. فدراساته الواقعية والخالية من القيم، أو التي يحاول أن يجعلها كذلك، أنما تفيد الأوضاع القائمة مهما كان رضاه أو عدم رضاه عنها طالما أنه لم يتخذ موقفاً «ثقافياً» منها، وقد يرد على جدلنا هذا بالقرل بأن العلم عبارة عن كيان محايد أو سيف ذي حدين بالامكان الاستفادة منه في سبيل التبرير والتغيير معاً. وقد يكون هذا رداً منطقياً الا أن ما يفوته منطقاً هو ردنا بالقول بأن الجانب الأكثر استفادة من مثل هذا والسيف، أو هذه الدراسات والمحايدة، هو الجانب السائد لأنه هو الجانب الأقوى، وبالتالي فان دراسات محايدة من هذا النوع انما تخدم في نهاية المطاف ويشكل مباشر أو غير مباشر كل وضع قائم سواء كان حسناً أم سيئاً وقد يقال أيضاً بأن هنالك الكثير من الدراسات الموضوعية التي جعلت هدفها دراسة الواقع الموضوعي في سبيل تحقيق القيم المأمولة وهذا قول سليم الا أن هذه الدراسات هي في نهاية المطاف دراسات موضوعية وليست معوضوعوية» والفرق بين العفه ومين شاسع. فالموضوعية مرتبطة بالثقافة التي تعمل من خلالها والمجتمعات التي تضمها. فكما قلنا سابقاً فان القيمة الاجتماعية عبارة عن واقع لم يتحقق أو في طريق التحقق، والواقعة الاجتماعية ما هي في نهاية المطاف الا قيمة متحققة. وبالتالي فان الموضوعية الحقيقية لا يمكن فصل الذات عن الموضوع فيها أو القيمة عن الواقعة. أما الموضوعوية، فهي نقل لبني نظرية وفلسفية جاهزة من ثقافة مختلفة وايديولوجيا معينة إلى واقع مغاير وبالتالي مسخ هذا الواقع. وعلى ذلك، فان الدراسات التي جعلت هدفها خدمة القيم المأمولة هي دراسات رافضة للموضوعوية بالتعريف حيث انها في خاتمة التحليل اتخذت موقفاً قيمياً معيناً تحاول من خلاله معوضعة، القيم المأمولة.

واذا ابتعدنا عن التجريد وحاولنا أن نعطي مثالًا عينياً على ذلك فليكن مسالة جوهرية بالنسبة لأمة العرب الا وهي مسألة فلسطين مثلاً. أن الموقف المحايد موضوعوياً من هذه المسألة يعني، في نهاية المطاف، وضع العرب واليهود على قدم المساواة بالنسبة للحق في أرض فلسطين. فكلا الجانبين يقول بأحقيته في تلك الأرض، فهذا يقول بالحق الديني والوجود التاريخي لفترة مضنت من الزمن، وذاك يقول بالحق القائم على الوجود التاريخي الدائم، أي الحقين أحق بأن يكون حقاً؟ بمعنى آخر، أي الطرفين هو المصبيب وأيهما هو المخطىء؟ أن الاجابة على مثل هذا السؤال تستلزم موقفاً قيمياً في المقام الأول وليس مجرد دراسة موضوعية. فالحق والخطأ والصواب هي امور قيمية يمكن أن تدعم ـ بعد الاتفاق عليها \_ بمعلومات موضوعية. فاليهودي يرى بأن له الحق في ارض فلسطين وفق قيمه وقيم الجماعة التي ينتمي اليها، وكذلك العربي. هذا الحق هو عبارة عن قيمة \_ وليست واقعة \_ تخضيع في تحديدها وتعريفها إلى مصلحة الجماعة وتاريخها المشترك. فاذا ما جاء احد أنصار أو متبعي الموضوعوية بكل ما تتضمته من حياد فرضته ظروف اجتماعية لجماعة أخرى وايديولوجيا أخرى، فانه وفق منطلقاته لا يستطيع الحكم «موضوعياً» لمن الحق لأن مثل هذا الحق مسألة قيمية وهو يحاول الانفكاك من هذه القيم في دراسات، إلى درجة العدمية أحياناً، كل ما يستطيع فعله هو الرصف لأقوال وأفعال الطرفين ومسار الصراع وفق المعلومات المتاحة. وعلى ذلك، فإن موضوعويته فصلته عن جماعته وقيمها. أما الدراسة الموضوعية لمثل هذه المسألة فانها لا تنفصل عن قيم الجماعة، اذ تبدأ بتعريف الحق بما يتلامم ويتوافق مع مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها وتاريخها المشترك ومجمل القيم التي تؤمن بها أو التي تخدم أهدافها المستقبلية، كأن تقول بأن الحق هو في الوجود التاريخي الدائم، ومن هذا الموقف القيمي والتعريف أو المسلمة النظرية، ينطلق لدعم هذا الموقف موضوعيا بأن يدرس التاريخ أو يستخدم الاحصاءات المختلفة التي تثبت مسلمته الأولى في تعريف الحق وتدعمه. وعلى ذلك، فان الدراسة الموضوعية لا تنحو نحو الحياد العدمي اذ انها تنطلق أساساً من مسلمة قيمية نابعة من قيم الجماعة والعدافها، أما ما يسمى في كثير من الاحيان موضوعية وهو معوضوعوية، انما هو في خاتمة مطافه تحقيق لأهداف جماعة أخرى حيث أن منطلقاته ومسلماته النظرية والقيمية المستترة هي قيم واهداف تلك الجماعة الأخرى(١).

خلاصة القول هي أن الحياد الموضوعوي، وليس الموضوعي، مسألة خطرة في عالم تابع يحاول أن ينفك من أساره فيربطه هذا الحياد بمتبوعه بشكل أكبر عن طريق نقل البنى الفكرية والنظرية والايديولوجية للجماعة السائدة، والتي تشكلت وفق تاريخ وظروف تلك الجماعة، الى محيط الجماعة التابعة فتلقيها في خاتمة المطاف في عدمية شنيعة لا تخدم في نهاية المطاف الا القيود التي تكبل التابع وتجذر من معيادة المتبوع (٢).

ثانياً: حول مسالة الواقعية: ان القول بالواقع الامبيريةي كمقياس لصحة الدراسة الاجتماعية بصفة خاصة، والعلم الاجتماعي بصفة عامة، يؤدي الى مزالق اجتماعية وسياسية خطيرة لا تخدم في نهاية الأمر الا الايديولوجيا السائدة والواقع القائم. فما زيارة السادات مثلاً الى اسرائيل والاعتراف بها وكذلك مواقف المتخاذلين والمتعاونين مع سلطات الاستعمار في الماضي وسلطات الاحتلال حالياً الا نتائج، وإن لم تكن واضحة بشكل مباشر، لمسالة الأخذ بالواقعية الامبيريقية منهجاً وتغلغلها في الذات التابعة ايديولوجياً. فلو نظرنا مثلاً الى المبررات التي كان يقدمها السادات لزيارة الاراضي المحتلة لوجدنا انها لا تخرج عن كونها ايماناً منه بأن اسرائيل كدولة هي واقع قائم - وهذه حقيقة امبيريقية ـ ولذا وجب التعامل معها. الا أن ما فات السادات مثلاً هو ان الحقيقة أو الواقعة الامبيريقية ليست كل الحقيقة. فبالاضافة الى البعد التاريفي للمسالة الفلسطينية وكونها جزءاً من هذه الحقيقة، هناك أيضاً الموقف القيمي للشعب العربي - والصريون منه - تجاه الوجود الصهيوني في ارض يعتبرها ـ اي هذا الشعب خطأ تاريخياً له وبالتالي فانها، الوجود الصهيوني في ارض يعتبرها ـ اي هذا الشعب خطأ تاريخياً له وبالتالي فانها،

 <sup>(</sup>١) انظر في هذا المجال حول مسألة الموضوعية وقيم الجماعة كتاب الدكتور على شريعتي، العودة إلى الذات،
 (القاهرة الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦)، ترجمة الدكتور ابراهيم الدسوقي شتا.

<sup>(</sup>٣) مغرق هنا بين الحياد الموضوعي والذي بعني العزاهة والعدالة في التقويم والعقرة الى الأمور في ظل قيمة أو قيم متفق عليها تشكل المقياس أو المعيار الذي تقوم عليه مثل هذه النزاهة وبلك العدالة، وبين الحياد الموضوعوي الذي يعني في نهاية الأمر موقعاً عدمياً من كافة القيم حيث ينتفي المعيار ويضيع المقياس فالقصية الفلسطينية، مثلاً، يكون الموقف المصوموعي منها هو بالتصليم أولاً بتعريف معين للحق والانطلاق منه كمسلمة نظرية ومن ثم يمكن حمع معلومات موضوعية أو إثارة جدل موضوعي يساند هذا الحق أو لا يسانده (كالقول مثلاً أنه كان الفلسطينيين وجود تاريخي في فلسطين أو لم يكن). أما الموقف الموضوعوي فيكون مجرد صرد لحجج الاطراف المتنارعة ورصف للموقف دون الانتصار أو دعم طرف صد أخر، حيث تنتفي المسلمة النظرية الأولى بمعنى أخر، عدمية شمه كاملة، وهذا موقف شبه مستحيل تقريباً. بمعنى أن الالتزام هو نقطة البدء في الموصوعية السليمة المنطقية مع الواقع الاجتماعي الذي تعمل قيه.

ومهما طال الزمان، ستؤول اليه. هذا الموقف القيمي هو جزء من الحقيقة لأنه موقف يمكن التأكد منه ومن حتى وجوده الامبيريقي، ولأنه واقعة في طور التكوين والتجسد، وذلك كما رأينا سابقاً من أن القيمة الاجتماعية ما هي في نهاية المطاف الا واقعة تتكون أو تتجسد. وعلى ذلك فان السادات عندما نظر الى اسرائيل كواقع فانه أخذ جزءاً من هذا الواقع الاوهو الامبيريقي ونسي أو جهل أن للواقع أوجهاً عديدة وما الواقع الامبيريقي الا أحد هذه الوجود. موقف السادات ذاك ما هو الا مثل والأمثلة الأخرى كثيرة ولا يتسع المقام لذكرها، الا أنها تدور في نفس الدائرة والمنطق الايديولوجي الذي يعبر عن موقف الجماعة السائدة في المقام الأول، وهذه الجماعة هي، في خاتمة التحليل، ذات وجود خارجي على واقع هذه الأمة. بمعنى أخر، مثل هذه الايديولوجيا الواقعية أنما هي مجرد ثبرير أيديولوجي للقهر الخارجي والاستعباد الداخلي يتأتى عن طريق الفصل بين أوجه الحقيقة والواقسع المختلفة والقيام بعملية انتقائية لأحد هذه الوجود في محاولة لتثبيت ما لا يثبت ناسين – من يقوم بهذه العملية ـ أو متناسين مقولة المسرحي الاغريقي الشهير بوريبيديس (٤٨٤ ـ ٢٠١ يقوم بهذه العملية ـ أو متناسين مقولة المسرحي الاغريقي الشهير بوريبيديس (٤٨٤ ـ ٢٠١ يقوم): «لا شيء ألا التحول، فكل شيء يترك مكانه ويمضي».

هذا الموقف الايديولوجي المتضمن في مسألة الواقعية الامبيريقية، هو نفس الموقف الواقعي الذي يتخذه ارباب الموضوعوية في الدراسات الاجتماعية. فهم، وبهذا المنظار الامبيريقي الذي يفصل ويشوه الحقيقة الاجتماعية، انما يؤكدون وجوداً معيناً هو الواقع الامبيريقي بغض النظر عن مسائل تتعلق بتقويمه، وينفون وجوداً أخر هو الوجود المحتمل أو الممكن والذي ينعكس من خلال القيم المأمولة، وقد أوضحنا هذه النقطة إلى حد بعيد خلال الصفحات الماضية، ومن ناحية آخرى، فان الأخذ بالمنهجية الموضوعوية والواقعية الامبيريقية يؤكد قيم الآخرين في مقابل قيمنا. مثال ذلك، مسالة التنمية ومفهومها ومعناها ومفاهيمها المتعددة. أذا أخذنا هذه المسألة، أي مسألة التنمية، فسنجد أنها في خاتمة المطاف تدور حول مفاهيم مثل ارتفاع الدخل القوميء ارتفاع متوسط الدخل الفرديء معدل الادخار والاستثمار وغير ذلك من مفاهيم متعلقة بها مثل عدد السكان ومشاكل التقنية ونقلها، وذلك في المجال الاقتصادي. كل هذه المفاهيم تدور في اطار كمي ولكنها لا تتطرق للإنسان نفسه. فارتفاع مترسط الدخل الفردي لا يعني ارتفاعاً في الدخل الفردي، وارتفاع الدخل القومي ومعدله لا يعني ارتفاع الانتاج القومي حقيقة اذ يدخل في حسابه الكثير من خدمات الاستهلاك وإعادة الانتاج والتصدير. المهم... كل هذه المفاهيم انما تعكس تجربة معينة هي التجربة الأوروبية (الأمريكية)، وتعكس واقعاً امبيريقياً معيناً اتخذ كمثال يحتذى المثال الأوروبي (الأمريكي). وعلى ذلك يقوم واقعنا وفق واقع أخر، ويحكم على أوضاعنا بالتقدم والتخلف وفق مثال أو نموذج لا يمت الى هذه الأوضاع بصلة وبذلك يتعمق التخلف الفعلى وتتجذر التبعية، وما انفتاح السادات الاقتصادي \_ وهو مثل بارز من أمثلة عديدة \_ الا صورة واضحة لا تحتاج الى ذكاء لادراكها كمثل لهذا التخلف وتلك التبعية. وحتى بالنسبة للمفاهيم الاشتراكية في هذا المجال فانها بدورها لا تخرج عن الاطار العام للحضارة الأوروبية ونظرتها إلى الكون والإنسان والمجتمع. فالاشتراكية عبارة عن نقد وتقويم لنطبيق الرأسمالية وفهمها للقيم الأساسية للحضارة الأوروبية ولكنها ليست نفياً لهذه القيم، فالفرق بين الراسمالية والاشتراكية، جناحي الحضارة الغربية أو الأوروبية المعاصرة، هو فرق في التقسير وليس في المضمون، فالمفاهيم والقيم والغايات الأساسية لهذه الحضارة .. مثل المساواة، الحرية، الكفاءة، الفردية، الإنسان كسيد للكون ومقياس للأشياء، العلمانية، العقلانية، وجوهرية الكم في الانتاج .. كلها أمور مشتركة بين المذهبين والنظامين، أما الفرق فيكمن في التفسير الايديولوجي للمفاهيم ذاتها وفي الطرق والوسائل الكفيلة بالوصول إلى نفس القيم والغايات (١).

وبنفس المنطق يمكن أن نناقش المفاهيم والقيم السائدة في مجال التنمية الاجتماعية والسياسية، فهذه المفاهيم (التي هي في أساسها قيم معينة) لا تخرج عن مسائل مثل التخصيص وتقسيم العمل، الانتقال من العبلاقات الشخصية الى العلاقيات العرسسية، العلمانية العقلانية... وغير ذلك مما ذكر سابقاً. كل هذه المقاهيم انما تعبر عن قيم انتجتها تجربة تاريخية معينة (هي التجربة الأوروبية)، سادت وتحرلت الى واقع امبيريقي وأخذت تشق طريقها نحو السيطرة والعالمية بفعل سيطرة الحضبارة والتجربة التاريخية التي انتجتها. فها هو ديفيد ابتر، عالم السياسة الأمريكي الشهير، يقول في تلخيصه لنشوء وتطور علم السياسة بأنه \_ أي علم السياسة \_ انما ويهتم بكيفية انشاء ديمقراطيات جيدة لكنافة النباس»(٢). ولا اظن أن هنالك ما هو أوضيح من هذا القبول لتبيين المضمون الايديولوجي لعلوم الاجتماع المعاصرة والمتخذة من الموضوعوية ابستمولوجيا وحيدة ومن الامبيريقية منهجية فريدة. ويتضم الأمر اكثر اذا ما نظرنا الى المداخل والمناهج النظرية السائدة في علوم الاجتماع. فما السلوكية والتعددية ومفاهيم النسق الا انعكاس للواقسم الامبيريقي الأمريكي والتجربة الاجتماعية مالتساريخية الأمسريكيسة ، ومنا البنيويسة الا انعكاس للظروف الاجتماعية الأوروبية ومسار هذه المجتمعات تاريخياً. أما نحن فيكفينا الخلاف والجدل حول أفضلية هذه المداخل والمناهج ونحن أبعد ما نكون عن فهم ظروفنا التاريخية والاجتماعية، وكأننا علماء بيزنطة الذي أفنوا العمر في معرفة كم ملاكا يستطيعون الرقص على رأس ديوس.

ثالثاً: حول مسالة اللاتاريخية: ليست الأمة الا تاريخها وليس المجتمع الا تاريخه،

David Apter, Introduction to Political Analysis, (Cambridge, Mass. Winthrop, 1977) p. 15 (Y)

<sup>(</sup>۱) كمثال على دلك، مإن الفردية الكاملة والازدهار (مقاسة بكمية الاستاج) بالسببة لأدم سميث (كممثل للراسمالية الديولوجياً) يمكن أن تتحفق من خلال الحرية الاقتصادية والعلكية الخاصة لوسائل الاستاج (الراسمال) أما ماركس (كممثل للاشتراكية الديولوجياً) عنه لا يرهص الغليات بل الطرق والرسائل. فطائمية له، عن الوسائل محب أن شكن الملكية الجماعية والتحرر الاقتصادي من الضرورة. فالجماعية بالنسبة له هي الطريق الى العردية، والتحرر من الصرورة هو الطريق الى حرية الاختيار (انظر فحرى كتابه والايديولوجيا الالمانية».

كما أن الفرد ليس الا ذاكرته، فعندما يفقد فرد ما ذاكرته فانه بالتالي يفقد شخصيته جملة وتفصيلًا وكذلك الأمة والمجتمع ما هما الإكيانان اكتسبا هذه الصفة (صفة الأمة والمجتمع) عن طريق التاريخ المشترك لمكوناتهما. هذا بطبيعة الحال لا يعنى اغفال بقية العناصر بقدر ما يعني الأهمية القصوى لمسالة التاريخ، فبانتفاء المسألة التاريخية تتحول الأمة والمجتمع إلى شيء أشبه بتجمع كمي من الناس جمعتهم أرض وأحدة فحسب. فالتاريخ اذن هو مصدر دانية الأمة وعنوان المجتمع، فهوء أي التاريخ، وعي الأمة بذاتها كما أنه مصدر كافة الأمور الروحية التي تربط مكونات الأمة والمجتمع برباط يجعل منهما كلاً حيوباً عضوياً بذاتية معينة وخواص أو صفات معينة. فالثقافة المشتركة، والذوق العام العشترك، والأمال والآلام، والعاطفة أو الوجدان المشترك كلها أمور ذات صبغة تاريخية. وكل شيء لا يكون مرتبطاً بتاريخ الأمة ونابعاً منها، بشكل أو بآخر، فانه يشكل تشويهاً لها واجهاضاً لديناميكيتها. وأنا لا اقول قولي هذا رافضاً كل جديد لا يأتي من تأريخ الأمة أو مغلقاً الباب دون التفاعل بين تاريخ الأمة وتواريخ الأمم الأخرى وتجاربها بقدر ما اسعى الى القول بأن كل شيء يجب أن يكون مرتبطاً بالاطار العام لتاريخ الأمة الذي هو مصدر ذاتيتها وديناميكيتها. وذلك مثل فرد له ذاتيته المميزة وشخصيته الخاصة ومع ذلك فانه يستفيد من تجارب الآخرين وطومهم مثلاً الا أن ذلك لا يمسخ من شخصيته ولا ينتقص من دَاتيته بقدر ما يغنى هذه الشخصية وتلك الذاتية. اننا نطلق على الشخص الذي تجرفه الأهواء وتجره التيارات حيثما أتت وهبت بأنه أمَّعَة ممسوخ الشخصية، ونطلق على من يستفيد من تجارب الآخرين دون أن تمسخه أو تجرفه جملة وتفصيلاً نقب حكيم. الا ينطبق على الأمم والمجتمعات ما ينطبق على الافراد؟.

والموضوعوية المعاصرة، كمنهجية وايديولوجيا، تريد بنزعتها المالمية وادعائها الكلية ورفضها التاريخية منهجاً ومسلكاً وضع الكل، اي عموم البشر، في بوتقة تاريخية معينة هي التاريخ الأوروبي والتجربة الأمريكية بصفة خاصة. فنفي التاريخ عشد الموضوعوية لا يسري في نهاية المطاف الا على تواريخ الأمم والمجتمعات الأخرى، أما التاريخ الغربي – الأوروبي فانه وان رفض ايضاً شكلياً الا انه يبقى حاضراً فعلياً حيث ان الموضوعوية ذاتها ما هي الا نتاج هذا التاريخ، بمعنى آخر، تريد الموضوعوية في نهاية المطاف داوربة، العالم ودامركة، كل الأمم والشعوب، وان قالت بالعالمية وادعت الكلبة، حتى وان كانت مخلصة في قولها وزعمها فالعبرة بالنتيجة والأثر لا بالنية والقصد(١).

<sup>(</sup>١) لا أجد في هذا المجال أفضل مما قاله الدكتور على شريعتي « .. الإنسلتية أو العالمية اليوم كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية للجميع، حتى تمجى في انسانية وهمية كاذبة لا وجود لها. إن الإنسانية تعني اشتراك كل الأحم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة أي اشتراك الإنسان خالي الوقاش مع الإنسال الرئسمالي، اشتراكنا محن الحمليين المفرغين من ذوائنا والمفتقرين الى ثقلقة معك أنت الذي بعد كل وجودك ملكاً لك، وحبيدات سوف مكرن العلاقة بيما علاقة السيد بالنابع، علاقة احد طرقيها مقلس وعامل وأداة والطرف الأخر غني وراسمالي « ثكون العلاقة بيما علاقة السيد بالنابع، علاقة احد طرقيها مقلس وعامل وأداة والطرف الأخر غني وراسمالي »

#### خاتمة ضرورية: عود على بدء

والآن، وبعد كل هذه الصفحات، يمكننا الاجابة على سؤالي قارما السابقين٠

١ ـ هل من الممكن المتحليل السياسي أن يكون محايداً؟

٢ ـ هل يجب على التحليل السياسي أن يكون محايداً؟

بالنسبة للسؤال الأول نستطيع القول بأن الاجابة هي لا. فسسواء كان التحليل بنحو منحاً موضوعياً أن موضوعوياً فانه لا يستطيع التخلص من القيم مهما حاول لأن مثل هذه القيم تكون متداخلة بالوسائل والمقاهيم النظرية والفلسفية التي لا يستطيع أي محلل الا استخدامها في سبيل فهم العالم من حوله، فان كان المحلل موضوعياً، فانه يكون ملتزماً بقيم اختارها هو نفسه وجعلها مسلمات أو منطلقات نظرية لتحليله وبحثه، وأن كان موضوعوياً، فانه يكون ملتزماً عسواء بشكل مباشر أو غير مباشر، برعي أو بلا وعي عبقيم غارجة عنه، بقيم المجتمع أو التاريخ الذي يستقي منه منطلقاته النظرية ومسلماته الاولية ومفاهيمه الفلسفية.

وبالنسبة للسؤال الثاني فاننا نرى أن الاجابة هي لا ايضاً. فدارس السياسة أو المجتمع لا يحلل ولا يدرس حباً في الدرس والتحليل بذاتهما (رغم أن المعرفة تعطي شيئاً من الاشباع) بل حباً في تحسين الأوضاع الإنسانية في مجتمعه وذلك وفق ما يراه مناسباً من قيم. إن الحياة تفقد معناها وتصبح عديمة المعنى والهدف إذا جردناها من التيم ومن نظراتنا الذاتية اليها والتي تنبع من المحيط الاجتماعي الذي نعيش فيه والجعاعة التي ننتمي اليها. فكل ما يعطي معناً للحياة عبارة عن قيم (عدالة، مساواة، تقدم، سعادة... الخ) فهل ينتظر دارس السياسة والمجتمع تحقق مثل هذه القيم (صبرورتها وقائع أمبيريقية)حتى يدرسها أم يشارك في صنعها ونجاحها وفق ايمانه؟ أن هذه المشاركة هي ما يمنع للحياة معناها ويشعر الباحث أو الدارس بأنه جزء من كيان أكبر هو الجماعة الإنسانية التي ينتمي اليها وليس مجرد فرد خرج إلى هذه الحياة دون هدف وينتهي دون هدف ويعيش بلا معني،

ان كل ما حاولت قوله من خلال الصفحات السابقة هو أن الالتزام هو المنطلق الأول

ومن هذا فالغربي فقط هو من له وجود، أو بتعبير سارتر يوجد فقط خمسمائة مليون من البشير وملياران ونصف من المحليين، ويتعبير الاستعمار الفرق بين الإنسان والمحلي هو الفرق بين الغربي والشرقي ، وذلك الذي يعتبر نفسه إنساناً ويعتبرنا محليين، ويعتبر نفسه عقلاً ويعتبرنا نحن احساساً وشعوراً كيف يمكن أن يكون على علاقة معنا، مثاله برتراند راسل ولست أتحدث عن مستقل أو استعماري بل انحدث عن احد المناضلين في سبيل الحرية المشهورين عالمياً، أنه يقول النفطملك الحضارة، ليس ملك حسن أو حسين أر قبية كذا أو شعب كذا، ملك الحضارة وملك المناعة وملك البشرية ما هي الخلاصة من هذا القول انه يريد أن يقول أنه ليس ملكاً بكم، أنه ملك من يستطيع استهلاكه من أجل الانسانية، هل تستطيعون استهلاكه أبداً، فهو ملكنا، أنظر على شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨ ـ ٤٩

لموضوعية سليمة متفاعلة مع محيطها. اما الموضوعوية \_ والتي يتبناها الكثيرون على انها موضوعية \_ فانها الى العدمية اقرب والى الالتزام بقيم الآخرين وتاريخهم أدنى. فأنا لا أنفي الموضوعية بقدر ما أرفض الموضوعوية. فالأولى التزام بقضايا الجماعة التي أنتمي اليها ومحاولة للدفاع عن هذه القضليا، أما التانية فأنها التزام بقضايا الآخرين عن طريق الوقوف بالامبالاة وبعبثية شنيعة تجاه قضايا وقيم الجماعة التي أنتمي اليها، ونحن في عالم أحوج ما نكون فيه الى الالتزام لا الى اللامبالاة والعبثية.

## الفصل الثاني

# في الحداثة والحداثة السياسية

وان النظريات، ، يقول تـوماس جرين، وما هي الا تعميمات قائمة على خصوصيات أو جزئيات، فالنظريات تفسر وتتنبأ (أما النماذج Models فانها تتنبأ فقط، وتنبؤها قد يكون صحيحاً ولكن بأسباب خاطئة). والنظريات عبارة عن ايجاز للواقع Facts، ايجاز يعنبع الوقائع تماسكاً منطقياً. ومن الناحية الشكلية، فإن النظرية عبارة عن تعميم تستخلص منه سلسلة من الفرضيات المترابطة منطقياً والقابلة للفحص، يتبين من ذلك بوضوح أن النظرية ليست عكس الواقعة، بل انها تجعل الوقائع ذات معنىء(١٠). ومن المعلوم أن هدف العلم، طبيعياً كان أم اجتماعياً، هو بناء أو انشاء نظرية ذات علاقة بظاهرة معينة. فالى أي مدى كان علم السياسة ناجحاً في محاولاته بناء أو انشاء نظرية معينة أو التنظير بصفة عامة، وذلك بمقارنته بالعلوم الاجتماعية الأخرى دون ذكر العلوم الطبيعية التي خطت خطوات واسعة في هذا المجال منذ بزوغ العصور الحديثة؛ اجابة على هذا السؤال، يقول كارل دويتش: «لقد تعلمنا الكثير، غير أن المهام الأساسية ما زالت تنتظر في سبيل أن تنجزه<sup>(٢)</sup>، مثل هذه المهام لا يمكن، بل من الاستحالة، انجازها بشكل مطلق لأن الحياة ذاتها لا تعرف الاطلاق والعطلق. ويقول جريان في هذا المجال، معلقاً على المهام التي تحدث عنها دويتش سواء بالنسبة للمفكر أو الثائر الذي يسعى نحو أهداف معينة: والنظرية تشبيع العقل، كما تشبع العدالة النفس، ولكن البحث عن النظرية والعدالة عملية بلا نهاية، وليس في الغالب أن يجد المفكر أو الثائر ما يبحث عنه. ولكن البحث ذاته هو الذي يعطي للحياة معناها ه<sup>(۲)</sup>.

Thomas H. Greene, Comparative Revolutionary Movements, Search for Theory and Justice. (En- (1) glewood Cliffs, N.J. Prentice - Hall, 1984), p.211

يمكن ايضاً مراجعة الترجعة العربية، توملس جرين، الح**ركات الثورية العقارنة**؛ حجث في النظرية والعدالة، ترجعة ف تركى الحدد (ميروت، دار الطليعة، ١٩٨٦).

James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., Comparative Politics: The Quest for Theory بدت مي (Y) (Columbus, Beil and Howell, 1973), p.238.

Greene, Op Cit.,p 221 (\*)

وفي عام ١٩٧٧، اتخذ جابريل الموند نفس الموقف تقريباً في معرض تعليقه على حالة التنظير وبناء النظرية في مجال التنمية السياسية خلال الخمسة عشر عاماً المنصرمة حيث يقول ولو كنا ندرك، نحن المشتغلين في مجال التنمية السياسية، قبل خمسة عشر عاماً النتيجة التي كنا سنؤول اليها في خاتمة المطلف، لكنا تركنا الأمور تسير على اعنتهاه(١) من ناحية اخرى، يجب الا يغيب عن الانهان أننا لا نبحث عن المطلق ولا نسعى اليه في مجال التنظير وعملية بناء النظرية. حقيقة أن البحث عن المطلق والسعي اليه ويداعبه احساسات معينة مختفية في دهاليز النفس البشرية، ولكن، من ناحية أخرى، فاننا إن اردنا الالتزام بالمنهم العلمي السليم، وجب علينا تجنب الغرق في ظلمات النفس الإنسانية ومعضلات الميتافيزيقا. فالنسبية هي المعلم الاساسي على طريق العلم وليس المطلق أو والاطلاقية، في سبيل أن نكون علمين، أو محاولة ذلك على الأقل، يعني أن يكون متعلقة بتنظير بعيد المدى أوحتى متوسط المدى.

ان العطلق شيء غريب عن الواقع المحسوس والذي هو اساس وقاعدة العلم، وفي سبيل الا يساء الفهم، فاننا وفي هذا المجال لا ننكر الاطلاقية والمطلق وكافة ضروب التفكير الميتافيزيقي ولا ننفيها، ولكننا وبوضوح نقول ان العقلية الميتافيزيقية والعقلية العلمية نمطان مختلفان من التفكير والبحث يجب الا يدمجا والا اختلطت الأمور وضاعت الحقيقة في خضم ذلك. لكل عقلية منهجها وطريقة تفكيرها، والنهج السليم هو في عدم الخلط وذلك خدمة للحق والحقيقة. كما أن قولنا لا يعني أفضلية منهج على منهج، بل لكل منهج طريقته ولكل حقيقة طريقها. فاذا أردنا المطلق فان المنهج العلمي ليس الطريق، وأذا أردنا الواقع المحسوس فان الميتافيزيقا ليست الطريق. هل هنالك تعارض وتناقض أم هو تكامل بين الطريقين؟ هذه مسألة لا ندخل فيها حيث لا المجال ولا الموضوع يسمحان بذلك.

بناء على ما سبق، وعودة الى موضوعنا الأساسي، فانه يبدو من الظاهر أن التنظير في علم السياسة يحتل موقعاً منخفضاً نسبياً مقارنة بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة الاقتصاد وعلم الاجتماع. كما أن اعتماد علم السياسة على النتائج التي تخرج بها مثل هذه العلوم الاجتماعية في سبيل تدعيم نتائج بحوثه هو مؤشر على الموقع المنخفض الذي يحتله التنظير في علم السياسة مقارنة بمستوى التنظير عند هذه العلوم.

هذا الاعتماد الكبير على العلوم الاجتماعية الأخرى يصبح أكثر جلاءً ووضوحاً عندما تكون المسألة متعلقة سالتغييره. فلمدة طويلة جداً نسبياً، وحتى لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية تقريباً، كان علم السياسة وعلماء السياسة، الأسريكيون منهم خاصة،

Gabriel Almond, Crisis, Choice an Change: Historical Studies of Political Development (Bos- (1) ton: Little Brown, and Co., 1973), p. 1

يأخدون مسألة والاستقراره على أنها مسألة بديهية أو من المسلمات. وقد كان لذلك أثر كبيس على دراستهم وفهمهم للظاهرة السياسية حيث يتضع ذلك من سيطرة الاتجاه القانوني - الدستوري في علم السياسة خلال تلك الفترة. وبنهاية الحرب العالمية الثانية، حدثت مستجدات كثيرة على الساحة السياسية العالمية ودخلت متغيرات كثيرة لعل أهمها زوال الاستعمار المباشر عن الكثير من بلاد العالم وما أدى اليه ذلك من بزوغ عصر القومية في أسيا وأفريقيا بزهم أكبر من السابق بصفة خاصة ونشوء العديد من الأمم الجديدة وانتشار مفهوم الدولة \_ الأمة وقيام دول جديدة على هذا الأساس. مثل هذا الوضع الجديد أدى إلى حدوث نوع من والاشكالية المفاهيمية» Conceptual Problematic أو وانقطاع معرفيء Epistemological Break (وفق مفهوم التوسير وباشلار) لدى الباحثين في مجال علم السياسة بصفة عامة والسياسة المقارنة بصفة خناصة، وقند نشأت هذه المشكلة والإشكائية من كون أن مدراسة التغيير تتضمن المقارنة بين التشابهات والاختلافات خلال الزمن، بينما السياسة المقارنة (حتى ذلك الوقت) تتضمن تحليل التشابهات والاختلافات خلال المكان فقطه(١٠). مثل هذه الاشكالية تتطلب نوعاً من «الثورة المفاهيمية» أو المنهجية أو نوعاً من الانقطاع المعرفي وفق مقولة لويس التوسير وغاستون باشلار(٢). بكلمات أخرى، فان والقيمة المفاهيمية» Conceptual Utility للمفاهيم القديمة بدأت تتناقص كما أن هذه المفاهيم ذاتها بدأت تصبح عقيمة وتشكل عرائق من ناحية كرنها أدوات تجريد في سبيل فهم الواقع الجديد. وبناء على ذلك، فقد كان على علماء السياسة تطوير (أو حتى أنشاء) مجموعة جديدة من المفاهيم قادرة على عكس الواقع الجديد والمتغيرات الجديدة وذلك على المستوى النظري، مثل هذه المحاولة، والتي اعتمدت بشكل خاص على النتائج التي خرجت بها علوم الانثروبولوجيا، والاقتصاد، والاجتماع، أدت في خاتمة المطاف الى ظهور الثنائية المفاهيمية ذات الطابع «القيبري» القائمة على الفصل ما بين التقليد والحداثة(٣). ويلخص لنا هنتغتون كل ذلك بالقول:

لقد كان هنالك ما يبشر بأن ثنائية المدانة والتقليد سوف تحل مصل الكثير من النساذج المقامينية والتي كانت عزيزة على قلوب المحللين السياسيين الديمقراطية، الاوليفارشية، والديكتاتورية، الليبرالية والمحافظة، التوتاليتارية (الشمولية) والدستورية، الاشتراكية /الشيوعية، والراسمالية، القومية، والأممية (٤).

Samuer P. Huntington, «The Change to Change: Modernization, Development, and Politics», Com- (1) parative Politics, Vol. 3, No. 3, April 1971, p.314.

Goran Therborn Science, ني سنيل فهم أرسم لمفهوم الإنقطاع المعرفي لدى الترسير ويأشلار، انظار الخار (٢) Class and Society, (London Verso, 1980), p. 59.

Richard A. Higgott *Political Develop- في سبيل نظرة تاريخية حول مفهرم للتغير وتشعيات، انظر* كل من *(*Y) *في سبيل نظرة تاريخية حول مفهرم للتغير وتشعيات، انظر* كل من *(Political Develop- التغير وتشعيات، انظر* (Develop- 1983), pp. 14 45, and Samuel p. Huntington, Op. Cit., 1971, pp. 284 - 298.

<sup>(</sup>٤) هنتينفتري، المرجم السابق، ص ٢٨٥

ولكن السؤال يبقى: هل استطاعت والمفاهيم الجديدة» أن تواجه التحدي وأن تحقق مهام فهم الواقع الجديد؟ بكلمات أخرى، ما هو موقع هذه المفاهيم الجديدة على مقياس القيمة المفاهيمية؟ لقد أكدت أراء المفكرين الذي اقتبسنا بعض أقوالهم في هذا المجال أن هذه المفاهيم ما زالت بعيدة عن تحقيق الهدف أو المهام التي أنشئت لأجلها. وهذا راجع في رأينا الى عاملين أساسيين: الأول يتعلق بمحدوديتنا والثاني يتعلق بكون هذه المفاهيم ذات ميل ضمني (غير صرح أو مباشر) للحشو Tautology والمفائية Teleology فمحدوديتنا تنبع في المقام الأول من الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (أ) وعلم السياسة بمحقة خاصة وغياب وباراديم، Paradigm مقبول وعدم وجود وعلم معياري» Normal المسياسة كل شيء والتي تعني، غالب الأحيان وفعلياً، تفسير لا شيء تأدي إلى محاولة تفسير كل شيء والتي نعني، غالب الأحيان وفعلياً، تفسير كل شيء تأدي إلى فقدان مصداقيتها الشكلية، فإن بنية النظرية التي تحاول تقسير كل شيء تأدي إلى فقدان مصداقيتها وصحتها وذلك من خلال الدائرة المفرغة اللامتناهية للحشو واللغو وتكرار المعنى. من ناحية أخرى، فإن النظرية التي تحاول أن تكون كلية الإتجاه شمولية التفسير غالباً ما تفرق في والحتية الغائية، للإنساق الفلسفية (أ). ما العمل إذن، في سبيل الرفع من شأن التنظير في والتنظير في والتناه من شأن التنظير في والتيتاء الغائية، للإنساق الفلسفية (أ). ما العمل إذن، في سبيل الرفع من شأن التنظير في والتحتية الغائية، للإنساق الفلسفية (أ). ما العمل إذن، في سبيل الرفع من شأن التنظير في

 <sup>(</sup>١) يوجز جرين العروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية كالتالي في العلوم الطبيعية هنائك اتعاق اساسي على ما يلى

١- التعريفات المناسبة للظواهر المراد دراستها

٢ ـ نماذج التصنيف Classification Schemes المناسبة لتنظيم المعلومات والتي تمنح البحث والتحليل
 التماسك المنطقي

٢ ـ المناهج المناسبة لتنفيذ البحث ولقحص العرضيات التي تعتبر الباعث على البحث وكذلك نتيجة البحث في
الوقت نفسه

٤ ـ الظواهر المراد دراستها خاضعة لملاحظة مباشرة أو غير مباشرة من واحدة أو اكثر من حواسنا الخمس،

محكن التعبير غالباً عن الملاحظات على شكل تباس كمي.

 <sup>&</sup>quot; - من الممكن تأكيد (أو عدم) صبحة البنائج عن طريق اعلادة الشجارب التي أدت الى مثل هذه النتائج.

٧ ـ نتيجة الإمكانية التجارب المتحكم بها، فإن دقة القياس بالنسبة للمتغيرات المنتقاة في ظرف معين ممكنة
 انظر 12 - 11 - 12 Opene, Op Oit , 1984, pp. 11 - 12

<sup>(</sup>Y) بناء على رأي ترماس كرهن، هإن العلم المعياري هيمني البحث العائم على انجاز علمي سابق أو أكثر أمهازات يعتبرها فريق أو جماعة علمية معينة الأسلس الذي تقوم عليه ممارسة البحث وذلك لفترة معينة من الوقت، أما والماراديم، فإنه يعني، وبعض الأمثلة المقبولة لممارسة علمية فعلية - أمثلة تشمل القانون، العظرية، التطبق، والرسائل مع بعضها البعض - توفر نمادج Models منها ينبثق تقليد خاص ومتماسك البحث العلمي، أنظر: Thomas S Kuhn The Structure of Scientific Revolutions (Chicago University of Chicago press, 1970), p. 10

Greene, Op. Cit., 1984, Chapter 12

<sup>(</sup>۲) أنظر على سبيل المثال.

<sup>(3)</sup> يعتبر مديج التحليل الرطبقي System- Function مثالاً رائعاً في هذا المجال، حيث يعلق فيتنغترن على مسألة الحشو والتكرار في هذا المديج بالقول انه: في المقام الأول اطار نظري أو مفاهيمي. هذا الإطار لا ينتج بالصرورة فرصيات قابله للفحص بنصبه، أو ما يرجع إليه دائماً بئته متعميم متوسط المدى، ههذا المنهج لا يرود الماحثين الا بالقليل مما يمكنهم من العوص في المعلومات الامديريقية... فالنظرية هذا تصبح غاية بحد ذاتها، ...

مجال علم السياسة، وخاصة فيما يتعلق بالتغيير وتشعباته أو تفرعاته؟.

حقيقة، ليس من هدف هذا البحث أو شأنه طرح اقتراحات أو منصائع، أو مشاريع من شأنها تطوير أو تحسين حالة التنظير في الحقل، ولكن بيدو من المناسب هنا طرح مسألة نعتقد أنها على قدر كبير من الأهمية في هذا المجال ألا وهي القول بأن الواقع والمعلومات المستعدة منه هي الشيء الوحيد الذي بامكاننا التأكد منه وأخذه في الاعتبار وفق أسس علمية معينة (۱). أما التجريدات التي متحلّق، بعيداً فانها لا تتمتع بقابلية الدحض علمية معابل مفهوم الواقع. قد يكون التناقض بين عقلنا اللامحدود وقدراتنا المحدودة هو السبب في محاولتنا العوم في اللامحدود، ولكن يجب ألا يغيب عن الأنهان بأننا كائنات محدودة بيولوجياً وفيزيقياً وذلك بما لا يصمح لنا الا الحصول على معرفة نسبية. والحقيقة فأن الحصول على معرفة نسبية. والحقيقة فأن الحصول على معرفة نسبية معتمد عليها بشأن شيء ما خير من معرفة مطلقة ولكن لا يمكن الاعتماد عليها. وقد عبر نديم البيطار عن مثل هذه المعضلة عندما قال: ديرى الإنسان بعقله ويعيش بعواطفه، وينشأ صراع بين الاثنين، (۱).

## الحداثة والتقليد: محاولة في اعادة النظر

لقد ابتدأنا دراستنا لمفهوم والتغييرة بقول الكثير وبقول لاشيء في الوقت ذاته. أذ هناك الكثير من المداخل والنظرات ولكن لا وجود لنظرية عامة. ومن المحتمل أن ننتهي إلى لاشيء، أو شيء غيسر ذي قيمة، ولكن، كما يقول مسوريس دوفسرجيمه «في الموقت الحاضر من المستحيل اعطاء وصف صحيح للجوانب المختلفة للحداثة، ولكن، في الوقت ذاته، فانه من الضروري فعل ذلك»(؟).

ان المفهوم الشائع والسائد في أدبيات علم السياسة حول «التغيير» هو ذاك المفهوم القائم على ثنائية التقليد والحداثة والذي هو في حقيقته عبارة عن أرث أورثتنا إياه أوروبا القرن التاسع عشر، رغم أن جذوره تعود الى ما قبل ذلك. وفي الحقيقة، فان ميل الفكر الأوروبي

كما يعلق على مسالة الغلابية في هذا المنهج بالقول بأنه وعند مناقشة مفهوم هذا المنهج حول «التوارث» والدي يركد على أن «التغير مسألة بخيلة غير عادية، فهي نتيجة توبّر أو شد، مما يؤدي إلى ننهور حركات تكافؤ تميل الى تقليص التوبّر أو الشد وبالتالي تعود الحالة الأصلية. فالتعير هذا غير طبيعي، والاستقرار أو الهدر، هو الطبيعي»، انظر: Huntington, Op. Cit., 1971, pp. 307 - 308

<sup>(</sup>١) وعدما نُقَول الواقع هإنما لا نقصت عن المعهوم بمعناه المبتثل والذي يقود في النهامة الى قبول الواقع قبولاً ايديوبرجياً، بل إنما نقصت عن الواقع بمعناه المتعدد الأبعاد والذي هو بالضرورة هركي متعير.

<sup>(</sup>٢) بديم البيطار، **الإيديولوجيا الإنقلابية**. (بيروت. المؤسسة الأهلية، ١٩٦٤)، ص ١٧٠

Quoted in Welch, Claude E., Jr. (ed). *Political Modernization: A Reader in Comparative Political* (1) Change (Bornont, C.A. Wadsworth Publishing Company, 1967), p. 16

الى والثنائية، يمكن أن تقتفي أثاره في تفريق أفلاطون بين الفكرة والواقعة Fact، ومن خلال ثنائية مدينة الله والمدينة الأرضية في فكر أوغسطين، وصولاً الى مقولة ديكارت حول العلاقة بين الروح والجسد (١). وفي هذا المجال، يجب آلا يغيب عن الأذهان أننا عندما نتحدث عن أوروبا فاننا لا نتحدث عنها كرقعة جغرافية ولكن كحالة فكرية. أما بالنسبة المفهوم الحديث لهذه الثنائية، فإن بالإمكان اقتفاء أثرها مع بداية القرن الثامن عشر، أو القرن الثوري، حيث اتخذت هذه الثنائية شكل «الفعلي والممكن» مع وجود دالعقل، كمفهوم محوري، وقد استمرت ثنائية القرن الثامن عشر هذه شكلياً وذلك خلال القرن التاسع عاشر وحتى أوائل القرن العشرين، ولكنها تغيرت جوهرياً حيث أصبحت تعكس مفاهيم جديدة، تحديداً؛ القانون الاجتماعي والضرورة التباريخية. وقند انتقل هنذا الأرث الفلسفي الي مؤسسى علوم الاجتماع المعاصرة كحقول معرفة مستقلة. الى فرديناند تونيس Ferdinand Tonnies رمقولته حول الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gasellschaft والى اميل دوركايم ومقولته حول التضامن العضوي Organic والتضامن الإلى Mechanical والى ماكس قيبر ومقولته حول السلطة التقليدية والسلطة العقلانية القانونية، والى هنرى ماين Henry Maine ومقولته حول مجتمعات الحالة Status ومجتمعات العقد Contract). هذا وقد أدى ظهور أمم جديدة، خاصة بعد الحرب الكونية الشانية، والتحديات النظرية والمفاهيمية التي خلقها مثل هذا الرضع، الى اتجاه علماء السياسة المشتغلين بمسألة أو قضية التغيير الى الاستعانة بعلوم الاجتماع الأخرى الأكثر تقدماً نسبياً. وقد وجدوا هناك ارباً ضخماً قائماً على العديد من الأنساق الثنائية القائمة بدورها على تلك والقطبية، Polarity التي تتضح فيما يلي(٣)٠

الريف والمدينة البادي أو الشعبي والمديني البادي أو الشعبي والمديني البدائي والمدني. البدائي والمدني. الساكن والمدني. المقدس والمدنس (الدنيري). الجماعة والمجتمع التقليدي والعقلاني. التقليد والحداثة

بناء على مثل هذا الارث، وبغض النظر عن المداخل Approaches المتعددة في السياسة المقاربة، فقد أنشىء نسق واستخدم في التعامل مع مشكلة التغيير، وبذلك ظهرت

Bill and Hardgrave, Op. Cit., p. 51.

<sup>(</sup>١) في مسبل تنظيل حيد لهذه الثنائية، أنظر البيطان مرجع سبق نكره، من ٢١٥ ـ ٢١٨.

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق، ص ٩٠ ١، ٥١

ثنائية الحداثة والتقليد مثل هذا النسق في صورته المثالية هر في الحقيقة قائم على مفهوم تالكوت بارسونز Talcott Parsons حول منتفيرات النمطه Pattern Variables) وهو يتضبح کما یلی<sup>(۲)</sup>:

المجتمع التقليدي

أرضاع اجتماعية معطاة

وظائف اجتماعية غير محددة (لا تخصص) وظائف اجتماعية محددة (تخصص)

قيم ضيقة خاصة

جماعية

حيادية العاطفة

فردبية

قيم عامة وكونية

المجتمع الحديث

أوضاع اجتماعية قائمة على الانجاز

سيادة العاطفة

مثل هذا النسق مثالي بحت، فهو لا يمثل وصفاً واقعياً لنوعين مختلفين من المجتمعات (فروق مكانية)، ولكنه من العمكن أن يكون معبراً عن فروق زمانية. وفي سبيل الربط بين هذين النمطين المثاليين من المجتمعات خلال المكان، فان مفهوماً جديداً ظهر الا وهر مفهوم العجتمع الانتقالي وذلك في سبيل اعطاء وصف اكثر دقة وراقعية. والمجتمع الانتقالي ليس مجتمعاً حديثاً ولكنه يتضمن جوانب معينة من الحداثة، كما أنه ليس مجتمعاً تقليدياً ولكنه يتضمن جوانب معينة من التقليد. كما أن مفهرم المجتمع الانتقالي يتضمن أبعاد الزمان والحركة حيث انه يتضمن التغيير<sup>(١)</sup>.

غير أن هذا المفهوم يثير قضية أو مشكلة التعريف: ما المقصود بـ الحداثة والتقليد والتحديث، ومصطلحات أخرى ذات علاقة بالوضوع؟ فالتحديث عبارة عن حركة أو عملية التحرك من قطب (التقليد) الى قطب آخر (الحداثة)(٤). أما بالنسبة للتقليد والحداثة ذاتهما، فان هنالك العديد من التعريفات المتضاربة والمنسجمة. فعلى سبيل المثال، يعرف كلود ويلش المجتمع الحديث بأنه ذلك المجتمع الذي: ميتصف بتطبيق التقنية (وذلك من خلال السيطرة على البيئة، والاستفادة وإعادة الاستفادة من المصادر غيار الحية للطاقة)، والاعتمادية الواسعة، والتمدين، والتعليم، وقابلية الحركة الاجتماعية، وعوامل أخرى مشابهة» (°)، أما قرانك تاشاو قانه يرى أن والتحديث، عبارة عن عملية تهدف إلى وزيادة السيطرة على محيط الإنسان الطبيعي والاجتماعي وذلك من خلال الاعتماد على مصادر غير

<sup>(</sup>١) وأن متغيرات المطاتعني اتجاهات قيمية محدودة دات علاقة تبادلية و، المرجع السابق، ص ٩٢

<sup>(</sup>٢) البرجع نفسه،

<sup>(</sup>٣) في سنين ترضيح للعلاقة بين الرمن والحركة والتعير، ابظر هنتينغترن، ١٩٧١، ص ٢٨٥ - وفي صنيل تصيل لمفهوم والمحتمعات التقليديــة، اتظار. . Palmer Monte Dilemmas of Political Development (Itasca, III. والمحتمعات التقليديــة، اتظار. Peacock Publishers, 1980), p.68.

<sup>(</sup>٤) انظر على سبيل المثال: John H. Kautsky, The Political Consequences of Modernization (New York) John Wiley and Sons, 1972), p 20, and Weich, Op. Cit., p. 2

<sup>(</sup>٥) ويلش التصدر السابق اص ٢٠٠

حية للطاقة واستخدام وسائل وأدوات معقدة وتطبيق المنهج العلمي» <sup>(١)</sup>. ويرى كاوتسكي ان المجتمع الحديث هو الذي ميتصف بالإيمان بالسيطرة العقلانية والعلمية على بيئة الإنسان الطبيعية والاجتماعية وتطبيق أو استخدام التقنية في سبيل تحقيق ذلك الهدف، ١٤٠٤. مع كل هذه التعريفات، الا أنه يبدو أن هؤلاء الباحثين، في الحقيقة، أنسأ يناقشون نتائج وظروف ومؤشرات التحديث ولكن المقهوم ذاته بقي دون تعريف، فالتمدين والتصنيع والحركية Mobil.ly الرأسي منها والأفقى، وغير ذلك من متفيرات انما هي عبارة عن مؤشرات لعملية معينة هي التحديث وحالة معينة هي الحداثة. مثل هذه المؤشرات والمتغيرات توظف توظيفاً اجرائياً Operationalize وذلك في سبيل تجسيد المفهوم مادياً، ولكنها، من ناحية أخرى، ليست المفهوم ذاته. فمثلًا، فإن مفهوم التغير الاجتماعي والذي يعنى: وتبدل قناعات وقيم ومدركات ومؤسسات الشعوب و(٢)، شيء يختلف عن مؤشرات وظروف المفهوم ذاته. والفرق انما يشكل ويمثل ذلك الجسر الذي يربط ما بين عالم التجريد وعالم الحس، بكلمات أخرى، فإن الوصف والتعريف الاجرائي للمفهوم ما هو الا ترجمة امبيريقية له، ولكنه ليس المفهوم ذاته، وفي المقابل، فإن دانيل ليرتر يعرف الحداثة بأنها حالة عقلية \_ ترقع التقدم، النزوع والميل نحر النمر، والقابلية للتكيف مع التغييره(1). وينفس المنطق تقريباً، فان ديفيد ابتر David Apter يقول: «ان تكون حديثاً يعنى رؤية الحياة كمجموعة من الخيارات والبدائل والتفضيلات (٥). مع هذين المفكرين، فاننا بصدد فصل واضح بين المفهوم وخاروفه ومؤشراته. فالحداثة كمفهوم عبارة عن حالة عقلية، أو حالة من حالات العقل. حالة العقل هذه تعبر عن نفسها حسياً في التمدين وارتفاع نسبة التعليم وانتشار وسائل الاعلام والمشاركة السياسية، وغير ذلك من مؤشرات ما هي في حقيقتها الا تعبير حسى عن موقف عقلي معين تجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة، وهجر الزاوية في هذا الموقف، أو هذه الحالة العقلية، هو علوية الانسان وامكانية تقيير الأشياء. فعثلاً، قبل عصر النهضة الأوروبية، وبناء على الفلسفة السائدة والايديولوجيا المسيطرة (النظرة الى العالم انطولوجياً وابستمولوجياً)، كان ينظر الى الأشياء على أنها معطيات

Frank Tachau, ed., Political Elites and Political Development in the Middle East (New York: (1) Schenkman, 1975), p. 3.

<sup>(</sup>٢) Kautsky, Op. Cit , p. 20 (٢) المرى سبيل تعريفات الفرى مشابهة النظر Marion - Levy, Modernization and the Structure of Societies (Princeton: Princeton University press, 1966), pp. 10–25. See also Dankwart A. Rustow, A World of Nations. Problems of Political Modernization (Washington, D.C. The Brookings Institution, 1967), p. 3. See also Huntington 1971 p. 286

Tareq smael, ed., Governments and Potitics of the Contemporary Middle East (Homewood, III. (Y) Doresey Press, 1970), p. 100.

Daniel Lerner The Passing of Traditional Society (Glencoe: The Free press, 1958), p. v. i. (1)

Quoted in Ismael, Op. Cit., p. 101 (a)

ثابتة فقد كان ينظر اليها على أنها من الأمور الدائمة والطبيعية وغير القابلة للتغيير. مثل هذا الموقف كان عبارة عن تمثيل لدونية الإنسان تجاه الطبيعة والمجتمع. وعصر النهضة، قبل كل شيء، كان تعبيراً عن انطلاقة فلسفية ابديولوجية وثورة مفاهيمية في نظرة الإنسان إلى العالم، وتاريخيا، فقد كانت تعبيراً عن رفض للكاثوليكية والفلسفة الاغريقية ما بعد سقراط (وذلك في جانبها الفكري وليس المادي) (۱). بشكل عام، لقد نُصّب الإنسان كسيد الكون.

وفي المقابل، فان «أسلوب الانتاج» لكلا المرحلتين (الحديثة والتقليدية) كان عبارة عن نتيجة وتجسد لمثل هذه المواقف والنظرة الابديولوجية الفلسفية. فالزراعة، كأسلوب انتاج سائد، على سبيل المثال، وبنيتها الاجتماعية الاقطاعية تمثل الخضوع للطبيعة والهيكلية الاجتماعية، وبالتالي فانها اصبحت أسلوب الانتاج لمرحلة ما قبل العصر الحديث. أما التصنيع فإنه، وبنفسه، عبارة عن رمز لإرادة وقدرة وعزم الإنسان على تغيير بيئته التي أصبحت لا ينظر اليها على أنها معطى ثابت، وعلى ذلك فانه، أي التصنيع، قد أصبح رمزاً وأبرز وجه لأسلوب الانتاج في المرحلة الحديثة. عموماً، وبعبارات أسطورية رميثولوجية)، فإن المرحلتين الحديثة وما قبلها (الحداثة مقابل التقليد) هما عبارة عن بروهيثوس وفاوست من جهة وسيزيف من جهة أخرى.

#### التحديث والتغريب

كما سبق وتبين لنا، فان الحداثة عبارة عن موقف تجاه الإنسان والمجتمع والطبيعة تتميز بسيطرة الإنسان على الطبيعة والتنسيق العقلاني للمجتمع، وتعبر الحداثة عن نفسها في العلاقة بين الإنسان ومحيطه المادي، وبينه وبين بنيته الاجتماعية، وبينه وبين أخيه الإنسان. أما مؤشرات مثل هذا الموقف فانها تتضمن، ضمن أشياء أخرى، التصنيع والتعدين والتعليم والمواصلات والاتصالات والحركبة الاجتماعية (٢).

من الناحية التاريخية، فان موقف الحداثة ظهر اولاً في اوروبا الفربية ومن ثم انتشر في أركان المعمورة وذلك من خلال اختراقه لثقافات وأنساق قيمية مختلفة. هذه الحقيقة التاريخية تطرح سؤالاً مهماً حول علاقة الحداثة والتحديث بالتغريب. هنل أن المفهومين متماثلان ثم متناقضان؟ هنل يعتبر نصوذج الحداثة نموذجاً مستعرقاً at Ethnocentric أم نمرذجاً عالمياً وأخيراً، هن أن غير الأوروبيين ملزمون ومجبرون (بفعل الحتم) على السير وفق هذا النموذج؟.

M. Rosenthal and P. Yudin, eds., A Dictionary of Philosophy (Moscow: Progress Publishers, انظر (۱) 1967), p. 444.

See Lerner, Kautsky, Op. Cit., pp. 19 · 20, and Welch, Op. Cit., p. 2 (Y)

بالنسبة لليرنر، فان الجواب واضح: مغالصداتة كنموذج ظهرت أول ما ظهرت تاريخياً في منطقة جغرافية معينة هي أورويا، ولكنها بعد ذلك أصبحت نموذجاً عالمياً»(١). وعلى ذلك، فإن القيم والحلول التي يقدمها النموذج للإنسانية جمعاء لا يجوز أن توصم بالاستعراق. فالاستعراق يعني، بادىء ذي بدء، الحكم على الآخرين بناء على معيار ذاتي، وذلك ليس حالة القيم النابعة من الحضارة الغربية (سواء كنا نتكلم عن الاشتراكية أو الراسمالية، الفردية أو الجماعية، أو أي تأويل وتقسير آخر لقيم الحضارة). فسواء أحببنا ذلك أم كرهناه، فإن القيم الغربية أصبحت ممثلة العصر.

ولاقامة الدليل على مثل هذا القول، فلننظر الى القيم الأساسية في الحضارة الغربية ولنز مدى تجسد مثل هذه القيم في عالم اليوم. من الظاهر أن هنالك ثماني قيم تعبر تعبيراً شاملًا عن اتجاه الحضارة الغربية، وهي (٢):

- ١ ــ الفردية.
- ٢ \_ الكفامة.
- ٣ \_ اللاشخصانية في التداخل الاجتماعي.
- ٤ \_ المساراة (في الفرص عند الراسمالية، وفي الحالة الاجتماعية عند الاشتراكية).
  - الحركية الاجتماعية.
  - ٦ ـ التمثيل والمشاركة السياسية.
    - ٧ \_ العلمانية.
  - ٨ ـ الاعتمادية الاجتماعية (تقسيم العمل) .

ويصنف روجيه غارودي Roger Garaudy هـذه القيم في ثلاث أطروحات أساسية في ثلاث أطروحات أساسية في (٣) .

- ١ \_ أطروحة علوية ورجمان الفعل والعمل.
  - ٢ ـ أطروحة علوية ورجحان العقل.
- ٣ ـ أطروحة علوية ورجحان اللانهائي الكمي وحسب.

وبوضح غارودي اطروحاته تلك حول الحضبارة الغربية وذلك في كتابه «هوار

Ibid , pp viii - ix, p 46.

<sup>(</sup>٢) انظر ررجيه عارودي ، حوار الحضارات (بيروت معشورات عويدات ، ١٩٧٨)، ص ٢٩ - ١٤ ، ص ١٤ - ١٤ من ١٤ مغة ٤ عند مناقشة قيم الحضارة، قايده ليس القاصد الانخراط في مسالة عن الأسبقية في الوجود للمادة أم للفكرة (على وزن أيهما اسبق السمنة أم الدجلحة). إن الدراسة هذا تحاول أن تكون علمية على قدر المستطاع أي النظر إلى الأشياء كما تبدو هذا والآن إما معضلة المادة ـ الفكرة فإنها الكثر مناسبة لمقاش الطولـوجي ـ استمولوحي حول أساس الوجود والمعـرفة، أو دراسـة تاريخية حول أسبقية المادة أو الفكـرة في ارتقاء المحتممات (ويمثل كارل ماركس وملكس قبير قطبي هذا النقاش). إن هذه الدراسة أنما تدور حول ما يسمى مالعالم الثالث مما يعني أن المموذج الايديولوجي موجود دون الرجوع إلى تاريخية. وتمي المعودج هما والآن يعنى اختياره أيديولوجياً في المقلم الأول، أي أن الفكرة تتفترق المجتمعات أرلاً وتتخذ شكلاً مادياً ثانياً

الحضارات، بالقرل بأن الغرب ليس ماهية جغرافية بل انه: محالة فكرية متجهة نصو السيطرة على الطبيعة والناس...)(١). ويقرر أيضاً ان«رجحان الفرد، وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظلان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من بروتاغوراس الذي يرى أن الإنسان مقياس الأشياء كلها، حتى ديكارت صاحب أفكر، وطماحه في أن يجعلنا، بترسط المفهرم، سادة الطبيعة ومالكيها»(١).

وعلى ذلك فأنه يجب التفريق بين الغرب كمفهوم والغرب كوصف المكان جغرافي. ولهذه التغرقة أهميتها الكبيرة، فمثقف ونخب العالم الثائن قد يعادون الغرب كحالة جعرافية تنبثق عنها هيمنة سياسية واقتصادية (نتيجة تبني أوروبا والغرب ذاته مفهوم الغرب كحالة عقلية ونظرة الى العالم) ولكنهم بالتأكيد يحاولون تبني الغرب كمفهوم وذلك بشكل واع ظاهر أو غير واع مستتر، وذلك في سبيل عدم الخضوع لهذا الغرب ذاته كقوة سياسية واقتصادية. بكلمات أخرى، السير على خطى الغرب في سبيل التخلص من الغرب. فهم، أي مثقف العالم الثالث ونخبه، يحاولون انجاز أهداف معينة وذلك مثل الاستقبال الوطني والقومي، المساواة، والازدهار، وذلك عن طريق تبني وسائل ومفاهيم معينة مثل الكفاءة، والقومي، المساواة، والازدهار، وذلك عن طريق تبني وسائل والاحتجاج. مثل هذه وتقسيم العمل، المتمثيل السياسي، والحق في الاعتراض والاحتجاج. مثل هذه النبية وللسائل والمفاهيم والأهداف ما هي، في التحليل الأخير، الا نتائج للحضارة الغربية حين السائدة بمختلف تنوعاتها وتشعباتها الايديولوجية. ويوجز لنا غارودي مثل هذه النتيجة حين السائدة بمختلف تنوعاتها وتشعباتها الايديولوجية. ويوجز لنا غارودي مثل هذه النتيجة حين يقول: «لقد قلدت اليابان الغرب، ولكنها لم تطق تدخله» (").

اذن، وفي عصر التقدم التقني وثورة الاتصالات واتساع مدى التداخل الدولي والاعتمادية الدولية (٤)، فان قيم الغرب ونظرته الى الوجود ومناهجه في تحقيق الأهداف، قد أصبحت معايير عامة ونموذجاً يحتذى بالنسبة لتلك المجتمعات التي تريد أن تتحدثن، لقد أصبح التحديث مسألة حياة أو موت، مسألة وجود وضرورة بالنسبة للمجتمعات التقليدية أو ناقصة النمو Underdeveloped وذلك في عالم تسيطر عليه دول حديثة، وقد عبر عن ذلك الزعيم التركى مصطفى كمال أتاتورك حيث قال:

ان المقارمة عقيمة أمام سبل الحضارة الجارف التي لا ترجم فلعافل والعنيد، وفي وجه سبطرة الحضارة وجبررتها، التي تخترق الجبال وتحلَّق في الفضاء، ترى كل شيء من الذرات الخفية الى النجرم، التي تبحث وتنقب، فأن الأمم التي تكافح في سبيل التقدم بسلاح قائم على عقلية فروسطية وخرافات بدائية محكرم عليها بالفناء أو بالعبودية والازدراء على أحسن الأحوال (").

Quoted in Welch, p. 3.

<sup>(</sup>۱) عارودي، مرجع سبق ذكره، هن ۱۸

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق، من ٢٤

<sup>(</sup>٣) المرجع السابق، ص ٨٥، وكذلك ويلش، مرجع سبق تكره، ص ٣

<sup>(</sup>٤) أو التنعية، ودلك حسب المنظار الايديوارجي،

لقد تحرات الحضارة الغربية الى «روح العصر» أو «الثقافة العالمية» وبالتالي فقد اصبحت النموذج التحديثي لبقية العالم، وقد عبر كارل ماركس عن هذه الفكرة في البيان الشيوعي حيث يقول :

تقرم البرجوازية بجر الجميع الى الحضارة، حتى أكثر الأمم بربرية. فالأسعار البخسة لسلعها عمارة عن مدفعيتها الثقيلة التي تدك بها كل الأسوار الصبينية وترغم أكثر البرابرة كرهاً للأجانب على الاستسلام دون قيد أو شرط أنها تجبر كل الأمم، التي تخشى الفناء، على تبني أسلوب الانتاج البرجوازي. انها تجبرهم على الأخذ بأسباب ما يسمى بالحضارة الى أمعد الحدود، أي أن يصبحوا برجواريين هم أنفسهم. بكلمة واحدة، فأنها تخلق عالماً على شاكليها(١).

وفي الحقيقة، فإن استعراق ماركس Ethnocentrism يتضبح جلياً في هذه المقولة حيث يستخدم كلمة «برابرة» للإشارة الى الشعوب غير الأوروبية، ولكن ذلك لا يقلل من قيمة الطرح الذي يطرحه. من ناحية أخرى، فانه من الظاهر أن ماركس نفسه، والماركسية كنظرية وايديولوجيا، عبارة عن نتاج للحضارة والبرجوازية، ذاتها حيث تتضمن (أي الماركسية) عناصر هذه الحضارة ذاتها. وللتوضيح نقول، أن الفرق بين الرأسسالية والاشتراكية ، جناحي الحضارة الغربية المعاصرة، هو عبارة عن فرق شكلي Formal وليس جوهرياً Essential. فمفاهيم وقيم وغايات الحضارة الغربية عبارة عن خصائص مشتركة لدى الطرفين، كما ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب. القرق يكمن في التفسير أو التأويل الايديولوجي لنفس المفاهيم وفي طرق أو سبل تحقيق نفس القيم والغايات، فعلى سبيل المثال، فإن القردية الكاملة والازدهار (مقاس بكمية الانتاج) بالنسبة لآدم سميث Adam Smith (كممثل فكري ايدبولوجي للرأسمالية) يمكن أن يتحققا من خلال الصرية الاقتصادية والملكية الفردية لوسائل الانتاج (رأس المال). أما بالنسبة لماركس (كممثل فكري ابديولوجي للاشتراكية) فانه لا يرفض الغايات والأهداف ولكنه يسرفض الوسسائل لتحقيق هذه الغايات. فبالنسبة له فان الرسائل يجب أن تكون الملكية الجماعية لوسائل الانتاج والتحرر الاقتصادي من الضرورة، فبالنسبة له فان الجساعية هي الطريق نحق الفردية، والتحرر من الضرورة هو الطريق الى الحرية (وذلك كما عبر عن هذه الأفكار في كتاب الإيديولوجيا الالمانية).

وفي كتاب رأس المال، كان ماركس اكثر دقة في الاشارة إلى أن: «البلد الأكثر تطوراً صيناعياً أنما يرى البلد الأقل تطوراً صورته في المستقبل، (٢). هذه الاشارة تتضمن القول بعالمية العضارة الغربية (البرجوازية في المفهوم الماركسي) كنموذج لتحقيق غايات معينة وذلك من خلال استخدام ثقنيات معينة، والقايات والتقنيات على السواء أنما هي نتاج للحضارة ذاتها.

Karl Marx, Capital (New York: Vintage Books, 1976), p. 91 (Y)

<sup>(</sup>۱) أنظر في هذه المسالة البيركاس، الإنسان المتمرد (بيروت، دار عويدات، ۱۹۸۲)، هن ۲۳۱ رما بعدها.

وعلى ذلك نستنتج أن التحديث والحداثة والتغريب هي مفاهيم مختلفة للدلالة على شيء واحد، حيث أنها جميعاً انما تتضمن الغايات والقيم والنظرة الى الوجود ذاتها. من ناحية أخرى، فأن عالمية النموذج الغربي في التطور والتثمية لا تعني نقضاً كاملاً وكلياً لخصوصيات المجتمعات غير الغربية (١). فالتموذج يعطي الخطوط العامة، أما الخصوصيات المحلية فأنها تعطي التفاصيل.

## لغز التحديث السياسي

مثل غيره من المفاهيم في علوم الاجتماع، فان مفهوم التحديث السياسي والتنمية السياسية يعاني من الغموض وعدم الوضوح، اذ ليس هنائك اتفاق بين المشتغلين في علم السياسة على معنى المفهوم. فعلى سبيل المثال، أورد لوسيان باي عام ١٩٦٦ عشرة معان وتعريفات لهذا المفهوم وحاول انشاء تعريف خاص به (٢). وفي الحقيقة فان غموض المفهوم ووزئبقيته، تدفع الباحث الى التشكيك في قيمة المفهوم ذاته جملة وتفصيلاً. اذ، وكما قال هنتنغتون، «ماذا تعنى التنمية السياسية اذا كانت تعنى كل شيء وأي شيء؟» (٣).

بسبب هذا العُموض وهذه الزئيقية فان مفهوم التنمية السياسية قد تُرك وتخلى عنه في بداية السبعينات من هذا القرن حيث حل محله العديد من المفاهيم البديلة التي تحاول أن تكون أكثر ووصفية، ووتحليلية، في هذا المجال(1). وعلى ذلك، فان التركيز هنا سوف يكون منصباً على قيمة المفهوم وليس على تطوره الفكري التاريخي، ولكن، وفي المقام الأول، فانه من الأهمية بمكان ايجاز تلك المقاربات Approaches أو المداخل والتي تحاول مناقشة المشكلة ومفهوم التنمية السياسية. وفي هذا المجال، فان هنالك أربعة مداخل تعتبر الإكثر بروزاً وظهروراً وذلك فيما يتعلق بمسائلة التنمية السياسية، وهي: مدخل النسق الوظيفة، مدخل العملية الاجتماعية، مدخل التاريخ المقارن، وأخيراً نظريات التغير السياسي (٥).

أولاً - مدَّخل النسق - الوظيفة The System - Function Approach

ينعكس هذا المدخل في كتابات تالكوت بارسونز، وجابريل الموند، وديفيد ايستون،

Robert A. Nisbet, ان مفهرمي والتقدم، هما من منتجات المضارة الغربية، انظر في هذا المجال (١) ان مفهرمي والتقدم، هما من منتجات المضارة الغربية، انظر في هذا المجال History of the idea of Progress (New York: Basic Books, 1980), Passim.

Lucien W. Pye, *Political Culture and Political Development* (Princeton, Princeton University) (Y) Press. 1965) pp. 31 -48.

Huntington, Op. Cit., p. 302 (\*)

 <sup>(</sup>٤) في سبيل مطلبل تاريحي لتطور مفهوم و التنمية السياسية ورواده ، انظر ٠ هيموت ١٩٩٥١١ ، مرجع سبق دكره ،
 حس ٢١ ـ ٢١

<sup>(</sup>٥) هنتينفترن ، مرجع سبق ذكره، ١٩٧١ ، ص ٢٠٦ -٢١٢.

ودايفيد ابتر، وماريون ليفي، وليوبنارد بندر، وأخيراً وليس آخراً فريد ريغز<sup>(۱)</sup>. ويوجز لنا ويليام فلانجان William Flangan وايديوين-فوچيلمان Edwin Fogelman هذا المنهج عن طريق ايراد ثالاث من خصائصه الأساسية كالتألي:

ارلاً، يركز المدخل على النسق ككل وذلك كوحدة للتحليال، ثانياً، افتراض وظائف معينة كمتطلبات للحفاظ على النسق ككبل، ثبالثباً، الاعتبام بيبان واثبات العبلاقة التبواقفية Interdependence بين مختلف البني Structures في النسق ككل<sup>(٢)</sup>

وقد طور المدخل عدداً من مغاهيم معينة، وذلك في سبيل مقارنة مختلف الأنساق السياسية، وذلك مثل البنية، الشرعية، المدخلات والمخرجات، التغذية الاسترجاعية Feedback، البيئة، الوظيفة، التحويل وآخيراً التوازن، باستخدام هذه المفاهيم، فأن المنهج يدرس التغير السياسي بناء على تعريفه للتنمية السياسية كنتيجة للتحديث. وهذا التعريف، بناء على رأي الموند وباول ، هـو « التماييز والتخصص المتنامي والمتازايد للبنى السياسية وكذلك تزايد النزعة العلمانية في الثقافة»(").

والحقيقة أن لهذا المنهج مزايا وعيوباً (ككل شيء في هذا العالم)، ونستطيع القول أن المزية الأساسية له هي في «عمومية مفاهيمه المستخدمة في التحليل» (أ). غير أن هذه المزية تشكل في الوقت ذاته مصدراً لعديد من العيوب ونقاط الضعف في المنهج، فهذه العمومية قد حولت المنهج إلى مستوى من التجريد بحيث أصبح إطاراً نظرياً ومفاهيمياً يقوم بنفسه ولنفسه (أ). من ناحية أخرى فإن المنهج يعاني من الضعف وخاصة عند التطرق إلى مسألة التغيير، فكما لاحظ عالم الاجتماع ويلبرت مور Wilbert Moore فأن: « المدخل لا يعنى بالمصادر الدفينة أو الضمنية للتغيير، كما أنه لا يتنبأ بالتغيرات المنذرة بالحدوث (فقط بتلك التغيرات ذات العلاقة باعادة بناء التوازن أذ كان منهاراً)، وبالتالي فأنه لا يعالج التغيرات الماضية المؤثرة بشكل جلي على الحالة الراهنة للنسق (أ)، عموماً، فأن المدخل واجه نقداً

Quoted in Bill and Hardgrave, Op. Cit., P.203.	(Y)
bid., pp. 72-73.	(r)
Huntington, Op. Cit., 1971, 307.	(٤)
bid pp. 307 - 308.	(0)
Quoted in Ibid., p. 308.	Ö

Talcott Prsons, The Social System (New York: Free Press, 1951), Gabriel Almond, and G. Bingham (1) Powell, Jr., Comparative Politics: A Developmental Approach (Boston: Little, Brown, and Co.), 1966. Gabriel Almond and James S. Coleman, eds., The Politics of Developing Areas (Princeton Princeton University Press, 1960); David Easton, A Framework for Political Analysis (Englewood Chiffs, N. Prentice-Hall, 1965); David Apter, The Politics of Modernization (Chicago, University of Chicago Press, 1965); Leonard Binder, Tran: Political Development in Changing Society (Berkeley, University of California Press, 1962); and Fred W. Riggs, Administration in Developing Countries: The Theory of Priamatic Society (Boston, Houton Mifflin, 1964).

على أساس أنه: دغامض لفظياً، مبهم منهجياً، غائي الاتجاء، محافظ ومستعرق، غير قادر على التعامل مع التغيير بشكل ملائم، غير قابل للفحص امبيريقاً، وفي الختام يعاني من نقص في القدرة التفسيرية والتنبؤية، (١).

# ثانياً ـ مدخل العملية الإجتماعية The Social Process Approach

في هذا المدخل تجد أسماء دانيل ليرنر، كارل دويتش، رايموند تانتر، هيوارد الكر، فيليبس كارترايت، ومايكل هدسون (٢) ووحدة التحليل لدى هذا المدخل هي «الععلية» وليست دالنسق»، عمليات مثل التمدين، التصنيع، التتجير Commerc alization، الحركية الاجتماعية والمهنية، واتساع نطاق التعليم. في هذا المعنى، فإن المدخل أكثر اتجاها أمبيريقيا من سابقه مدخل الانساق والوظيفة. فهو يصاول البحث عن علاقة ارتباط بين المتغيرات يمكن لها أن تقاس امبيريقياً. بكلمات اخرى، فإن هذا المنهج أقل تجريداً من سابقه. ويوضح لنا أحد الباحثين في هذا المجال الفروق بين المدخلين بمقارنتهما على النحو التالى:

يقوم الباعث المتبع لعدضل النسق - الوظيفة بعداشرة البحث بالاستهلاك بعفهوم للنسق السياسي، بعد دلك يعيز بين مختلف أنواع نماذج الانساق السياسية، وفي الختام يحاول تتبع نتائج ومضامين هذه التفريقات والاختلافات، فهو منهجياً معني بربط نمط الفعل بالنسق ككل، بمعنى آخر ابرأز وظائفه (أي النمط) في داخل النسق بينما الباحث المتبع لمدخل العملية الاجتماعية فانه معني بايجاد علاقة بين نمط معين الفعل ونعط آخر الفعل ايضاً (٢)

ويوضح لنا ألباحث ثلاث مشاكل لهذا العدخل وذلك في تعامله مع التغير السياسي، اولاً، فأن المدخل يركز على مستوبات التنمية بدلاً من معدلات التنمية. ومصدر هذه المشكلة هو ذاته نقطة القوة لدى هذا المدخل الا وهي امبيريقيته. فتيسر المعلومات الامبيريقية لاثبات صحة المتغيرات فيما يتعلق بالتحليل المقطعي العرضي - Cross الامبيريقية لاثبات صحة المتغيرات فيما يتعلق بالتحليل المقطعي الصارم في جمع Sectional السهل في حالة التحليل عبر الزمن. هذا الاتجاه الكمي الصارم في جمع المعلومات يجعل من المدخل أكثر اتجاها نحو تحليل حالات لمجتمعات متقدمة مبتعداً عن مجتمعات النمو الذاقص حيث مشكلة التغير السياسي اكثر جدية وتستحق اهتماماً اكبر.

Huntington 1971, p. 309. (\*)

Bil and Hardgrave, Op. Cit., P. 203.

Lerner 1958. Karl Deutsch, «Social Mobilization and Political Development» American Political Science Review, Vol. LV, No. 3 (September, 1961), pp. 493 - 514; Raymond Tanter and Manus Midlarsky, «A Study of Revolution», Journal of Conflict Resolution, Vol. xi (September 1968) pp. 264 - 280; Hayward R Alker and Bruce M. Russell, World Handbook of Political and Social Indicators (New Haven. Yale University press, 1964); Phillips Cutwight, «National Political Development Measurement and Analysis» American Sociological Review, Vol. xxviii (April 1963), pp. 253 - 254, and Michael Hudson, Arab Politics: The Search for Legtimacy (New Haven: Yale University Press, 1977).

ثانياً، هناك مشكلة الصحة والمعنى، كيف نستطيع معرفة ما اذا كان تغير اجتماعي ... اقتصادي معين قد أدى فعلاً الى تغير سياسي معين؟ والمشكلة هنا هي مشكلة تتعلق بمستوى التحليل، أي أنها مشكلة العلاقة بين مستويي التحليل الكلي Macro والجزئي Micro ويعبر هنتينفتون عن هذه المسألة على النحو التالي:

ان العلاقة بين التغيرات الاجتماعية بالاقتصادية الكلية والتغيرات السياسية الكلية يحب أن تكون مرتبطة عن طريق وسيط هو التغيرات الجزئية في المواقف، القيم، وسلوك الأفراد وشرح هذه الأخير هو الحلقة الضعيفة في الصلسلة السببية المفترض وجودها في معظم التحليلات القبائمة على مدخل العملية الاجتماعية (١).

وفي محاولة لحل هذه المشكلة وردم الفجوة، فان الكثيرين من الباحثين المتعاملين مع هذا المدخل وجدوا مخرجاً وملجاً في مفاهيم «الحرمان النسبي» وبالتوتر والعدوان»، وغيرها من المفاهيم والفرضيات السيكولوجية والتي لا تعدو أن تكون فراراً الى «الصندوق الأسود» لا غير("). ثالثاً، يعاني مدخل العملية الاجتماعية من مشاكل في تعريف المتغيرات السياسية، فهو لا يعدو مجرد ذكر دلالات لقياس هذه المتغيرات وتوقير المعلومات الضرورية لهذه الدلالات(").

#### ثالثاً ـ مدخل التاريخ المقارن The Comparative History Approach

من الممثلين البارزين لهذا التيار أو المدخل نجد، بالاضافة إلى آخرين، سيريل بلاك، س. ن. ايسنستادت، دانكوارت روستو، سيمور مارتن ليبست، بارنغتون مور ألابن، رينهارد بيندكس، واخيراً، وليس أخراً، أعضاء « لجنة البحث في العلوم الاجتماعية» SSRC في السياسة المقارنة (3)، ونقطة البدء في هذا المدخل \_ وحدة التحليل لديه \_ هي المجتمع ككل متكامل «ما يعنيه النسق لدخل النسق \_ الوظيفة، وما تعنيه العملية لدخل العملية الاجتماعية، هو ما يعنيه المجتمع لمدخل التاريخ المقارن (4).

Huntington, 1971, p 311 (\*)

Ibid., p. 310.

Greene Op. Cit., p. 218.

Huntington, 1971, pp. 310 - 311. (\*)

Cyril Black, the Dynamics of Modernization (New York: Harper and Row, 1966), S.N. Eisen- (1) stadt, Modernization: Protest and Change (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966); Dankwart Rustow, A World of Nations: Problems of Political Modernization (Washington, D.C. Brookings Institution 1967); Seymour M. Lipset, Political Man: The Social Bases of Political (Baltimore John Hopkins University press, 1981); Barrington Moore, Jr., The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Muking of the Modern World (Boston, Beacon press, 1966). Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered, "Comparative Studies in History and Society. Vol. ix (1967), pp. 294 - 346; Leonard Binder, et al., Crises and Sequences in Political Development (Princeton: Princeton University press, 1971).

ان التركيز الأساسي لهذا المدخل هو في المقارنة بين مجتمعين أو اكثر وذلك في سبيل الكشف عن أنماط معينة للتطور السياسي وذلك من خلال «مراحل عامة» لا بد وأن تمر المجتمعات من خلالها أو من خلال «قنوات متميزة» لا بد وأن تُعبر. وفي الحقيقة فأن المساهمة الحقيقية لهذا المدخل في أدبيات التتمية السياسية أنما تكمن في أمبيريقيتها فكما يقول هنتينغتون، فأن المدخل بيدا «بالمادة الحقيقية للتاريخ»(۱). فهاو يركز على «الظواهر المتميزة في «الظواهر المتميزة في التحديث»، كما أنه يتعامل بشكل رئيسي مع «مراحل خاصة ومعينة في مسيرة مجتمعات خاصة ومعينة في مسيرة مجتمعات خاصة ومعينة »(۱).

### رابعاً ـ يَطْرِياتُ التَّقْيِرِ السياسي Theories of Political Change

يعتبر هنتينغترن Samuel Huntington ابرز معتلي هذه النظريات الجديدة وخاصة في كتباب أصدره عبام ١٩٦٨ بعنوان: و الضبط السياسي في مجتمعات متغيرة ». وفي بحث كتب عام ١٩٧١ بعنوان: وفي سبيل تغيير التغير: التحديث، التنمية، والسياسة»، عبر هنتينغتون عن عدم اقتناعه بالمناهج السابقة وقام بانشاء نموذجه الخاص، ويمكن اعتبار خصائص نموذج هنتينغتون تمثيلًا أيضاً للفروقات بين مدخله والأعمال السابقة في مجال دراسة التنمية السياسية، ويوضح هنتينغتون ذلك بالقول:

هناك خصائص عديدة تميز هذه النظريات الجديدة في التغير السياسي عن الأعمال والمداخل السابقة. أولاً، قان الاطار النظري من الممكن أن يستحدم في سبيل دراسة التغيرات السياسية في المجتمعات عند أي مسترى من التطور والنمو ثانياً، أن هذه الاطر النظرية أما أن لا تكون متعلقة أو مرتبطة بعملية التعديث أو، في أفصل الحالات، تكون متعلقة أو مرتبطة بشكل غير مباشر. ثالثاً، أن المتغيرات والعلاقات التي شكلت محوراً مركزياً لهذه النظريات كانت أساساً ذات محتوى سياسي. رابعاً، أن هذه الأطر النظرية مرئة بشكل كاف لاحتواء مصادر التغير وأنماطه في كل من المحيط المحلي والدولي للنسق السياسي. خامساً، عموماً عان هذه النظريات كانت أكثر تركيباً وتشعباً نسبياً من النظريات الشريات الكثر كما أنها تنظر إلى العلاقات الأشمل بين هذه المتغيرات (أ).

وفي الحقيقة فان أهم شيء في هذه النظريات وأكبر مساهمة لها هو في تحررها من الغائية، أو الأهداف المحددة مسبقاً، وذلك كما فلاحظ في منهج النسق ـ الوظيفة، والتحرر من تلك المراحل ذات المدى الشامل والواسع والتي تفتقر الى التعريف الدقيق والقياس، وذلك كما في منهج التاريخ المقارن، وأخيراً التحرر من التحليل الكمي الصارم الذي يؤكد الدقة الصارمة على حساب الأهمية، وذلك كما في منهج العملية الاجتماعية، وكذلك فان هذه

<sup>|</sup> Ibid , ρ 313. (1) | Ibid. (2) | Ibid. (304 - 305. (304 - 304 - 305. (304 - 304 - 305. (304 - 304 - 304 - 305. (304 - 304 -

النظريات تحاول تجنب مصطلحات معينة تتضمن (بشكل غير مباشر) نوع من الغائية وتحديد الأهداف مسبقاً، وذلك كمثل ما لمصطلح والتنمية، من مضامين غائية في المجال السياسي، وفي المقابل، وعوضاً عن ذلك، فان مصطلح والتغيير السياسي، يوظف في هذا المجال ليعكس واقعة مجردة بدون مضامين غائية أو حكم قيمي(١).

## قيمة مفهوم التنمية السياسية

لقد كان الافتراض قائماً على أساس أن التنمية السياسية عبارة عن عنصر جزئي من عناصر «أعراض التحديث المتزامنة Syndrome». وهذا الافتراض يتضمن القلول بأن التنمية السياسية، أو التحديث السياسي بهذا المعنى، عبارة عن نتيجة حتمية لعملية التحديث وهو دائماً مرتبط بمثال الديمقراطية الليبرالية. هذا الاتجاه أو الافتراض نجده واضحاً في أعمال روبرت دال Robert Dahl وسيمور مارتن لبست Lipset.

فالنسبة لدال . هناك عتبتان اقتصاديتان تحددان النتائج أو المخرجات السياسية بشكل خاص. هنالك العتبة العليا حيث السياسية بشكل خاص. هنالك العتبة العليا حيث يكون متوسط الدخل (أو الانتاج) القومي للفرد الف دولار أو اكثر (بقيمة الدولار الأمريكي سنة ١٩٧٥) حيث فرص التنافس السياسي مرتفعة. وهنالك العتبة الدنيا حيث الدخل القومي للفرد بين مائة ومائتي دولار، حيث أنه أقل من ذلك فأن هفرص الديمقراطية ضعيفة بحيث أن أي فروقات في الدخل القومي للفرد أو تلك المتغيرات المرتبطة بها لا تهم كثيراً (٢).

من العرض السابق يتبين أن ادراك دال التنمية السياسية هي انها نتاج ضروري لعوامل غير سياسية (العتبتان) وإنها ديمقراطية ليبرالية. وفي الحقيقة فان اعتراضين يمكن أن يثارا في وجه هذا الرأي. أولاً، أن العتبتين اللتين يتحدث عنهما دال لا تعكسان أوضاعاً أو حالات وأقعية، وبالتالي فان فكرة العتبات الاقتصادية عبارة عن نوع من الاختزال لا مبرر له. فمثلاً، في عام ١٩٧٥ كان متوسط الدخل القومي الفرد في السعودية ١٩٦٦ دولاراً أمريكياً ، ومع ذلك فان السعودية لم تتحول الى الديمقراطية الليبرالية كما أنه ليس هنالك من المؤشرات ما يدل على أنها تتجه نحو التتافسية السياسية أو التعددية. من ناحية اخرى، وفي نفس السنة، كان متوسط الدخل القومي الفردي في الهند ١٤٧دولاراً، ومع ذلك

<sup>(</sup>١) المندر السابق

John P. Enters, "Oil Wealth and the Prospects for Democratization in the Arabian Peninsula (Y) The Case of Saudi Arabia», in Sherbiny and Tessier, **Arab Oil: Impact on the Arab Countries and Global Implications** (New York: Praeger, 1976), p. 80.

فان الهند تعتبر أكبر ديمقراطية ليبرالية في العالم<sup>(١)</sup>. ثانياً، أن فكرته حول البوليارشي Polyarchy (حكم الكثرة أو التعددية السياسية) تتضمن مفهوم الديمقراطية الليبرالية كمعادل لمقهوم التنمية السياسية. هذا القهم للتنمية السياسية يمكن أن يـدحض لأنــه مستعرق وغائي، فهو مستعرق لأنه بآخذ في الاعتبار تجربة مجموعة معينة من المجتمعات المتقدمة تنموياً (الديمقراطيات الليبرالية) ويتجاهل تجربة مجموعة أخرى من المجتمعات المتقدمة تنموياً (الديمقراطيات الشعبية)، وذلك دون ذكر تجربة تلك المجتمعات التي تعتبر في حالة انتقالية. وكما سبق أن ذُكر، فأن قيم وغايات حضارة عالمية معينة يمكن أن تأخذ أشكالًا ايديولوجية متعددة وذلك وفقاً لاتجاهات الجماعة أو الجماعات التي تقوم بالتفسير والتاويل. مثلاً، فإن مفهوم العشباركية السياسية والتمثيل عبارة عن مفهوم أساسي وجوهري في فلسفة حضارة الغرب المعاصرة والسائدة عالمياً. الا أن أعطاء معنى مناديناً تجسيدياً لهذا المفهوم يختلف وذلك بناء على قناعات واتجاهات الجماعة المفسرة، والحالة الاجتماعية، والوضع التاريخي، والتحديات المواجهة، وأخيراً متطلبات وظروف الضبط الإجتماعي والسياسي. وعلى ذلك فان المشاركة السياسية والتعثيل من العمكن أن تعنى نسقاً انتخابياً متعدد الأحزاب في ديمقراطية سياسية، كما أنه من الممكن أن تعني ديمقراطية اجتماعية بحزب واحد يمثل مجموع السكان ويهيىء الرسائل اللازمة لمشاركة هؤلاء السكان في العملية السياسية.

ان النقطة التي نهارل تبيينها هنا واضحة كل الوضوح: ان التنافسية السياسية لمختلف أشكال الأنساق الليبرالية لا يمكن أن تكون النتيجة السياسية والايديوالوجية الوحيدة للتحديث، وليس من الحكمة ربطها بمفهوم واسع متسع مثل التنمية السياسية. ومن العمكن أن يرد على هذه النقطة بالقول بأن إقامة العلاقة بين الديمقراطية الليبرالية والتنمية السياسية هي مسألة تعريفية، أي متعلقة بالتعريف المبدئي. وهذا شيء صحيح، غير أن الالتزام بمثل هذا التعريف سوف يؤدي الى التقليل من القوة التفسيرية والتأويلية للمفهوم، ومن الممكن أن يقودنا كل ذلك الى نوع من اللغو Taulology. وعلى ذلك فأن النقد الذي من الممكن أن يوجه الى دال هو التالي: صحيح أن بعض الظروف والشروط غير السياسية ضرورية للوصول والحصول على نتائج سياسية معينة، غير أن طبيعة هذه الظروف والشروط غير مؤكدة ولا واضحة كل الوضوح كما أن نتائجها السياسية ليست ذات طبيعة ايديرلوجية مؤكدة وواضحة.

اما اطروحة ليبست فهي كالتبالي: «ان مستوى معيّناً من المكاسب الاقتصادية والاجتماعية .. يعتبر مقدمة للديمقراطية الليبرالية، (٢). وفي هذا المجال تقف الهند أيضاً

Quoted in Hudson, Op. Cit., 1977, pp. 15-16.

<sup>(</sup>١) بالنسبة لمصدر الأرقام، انظر- 1981 United Nations Statistical Yearbook, 1981

كنقيض داحض لهذه الأطروحة. من ناحية أخرى، ما قبل عن دال من الممكن أن يكرر هنا لماذا الديمقراطية الليبرالية في أشكالها الأجرائية المختلفة؟ هل هي الشكل السياسي التنموي الأوحد للحكومات؟ وفي الحقيقة فان التحليل الذي يركز على خيار وأحد وينفي أو يتجاهل بقية الخيارات انما هو تحليل يتضمن خياراً شخصياً وبالتالي حكماً قيمياً . فالمطلوب هو مفهوم أكثر تعبيراً عن الواقع وأقل غائية واستعراقية، أي مفهوم يعبر عن ديناميات الواقع الاجتماعي - السياسي وليس رغبات الباحث أو الجماعة التي ينتمي اليها.

ان مصطلح القنمية كما يستخدم في الأدبيات السياسية لا يمكن له أن يصف موضوعياً ديناميات الواقع السياسي في البلدان الأقل نمواً أو ناقصة النمو، أن شكل الحكومة ونتائج التحديث في هذه البلدان سبوف تتحدد بتقضيل وخيارات أوائك المشاركين المنغمسين في سياستها وليس تفضيل وخيارات محللي تلك السياسة، (۱).

ان استخدام مفهوم التنعية السياسية يجر معه ثلاث مشكلات لا بد من حلها اذا كان المراد الحفاظ على قيمة المفهوم (٢). لولاً، هنالك مشكلة العلاقة بين التحديث بشموله والتنمية السياسية. فكل الأدبيات السياسية تقريباً تتعامل مع التنمية السياسية على أنها تحديث سياسي، بمعنى أنها نتيجة ضرورية حتمية لعملية التحديث. وقد تبين واقعياً أن مثل هذا الرأي ليس صحيحاً على إطلاقه، فالتحديث قد يقول الى اضعحلال سياسي بدلاً من تنمية سياسية (٢).

ثانياً، عنالك مسألة تماسك العلاقة بين عناصر المفهوم. فمثلاً، يعرف باي التنمية السياسية باحتوائها على ثلاثة عناصر او أوجه اساسية هي: المساواة، القدرة، والتخصيص، غير أنه من وجهة نظر تاريخية امبيريقية فان هذه العناصر الثلاثة في حالة توتر وليس انسجام، وذلك كما يقر باي ينفسه. وفي هذا الشأن يقول باي: «تاريخياً، فان الاتجاه الغالب كان بوجود توتر واضح بين مطلب المساواة، ومتطلبات القدرة، وعملية الوصول الى تفصيص اكبره (٤).

قالقاً، هنالك مشكلة ما اذا كان المفهوم وصفياً أو غائياً<sup>(9)</sup>. والمقيقة فان الاتجاه الخالب في الأدبيات هو في استعمال المفهوم بمعناه الثاني. هذا الاتجاه يظهر من الميل ألى اعتبار هأي شيء يحدث في البلدان النامية - انقلابات، صراعات أثنية، حروب ثورية - جزءاً من عملية التنمية، مهما يكون بادياً من تناقض وتقهقر على السطح، (٦). بوجود مثل هذه

Kautsky, Op. Crt., p. 13. (\)
Huntington, Op. Crt., 1971, pp. 301 - 305. (\forall )
Huntington, Op. Crt., 1965, PP 389-393. (\forall )
Pye Op. Crt., 1966, p. 45 - 48. (\forall )
Huntington, Op. Crt., 1965, p. 303 (\forall )
Op. Crt., p. 390. (\forall )

المشكلات، فان مفهوم التنمية السياسية يبدو غير ذي قيمة نظرية في الدراسات الامبيريقية وذلك لانه يخدم خيارات معنية عوضاً عن غليات تحليلية. وعلى ذلك فانتا نرى أن مفهوم التغير يجب أن يحل محلل مفهوم التنمية، حيث أنه، أي مفهوم التغير، أكثر واقعية وموضوعية وأقل غائية. فمن موقف الحكم القيمي، فأن التقير من الممكن أن يكون نحو الأفضل أو نحو الأسوا، ومن الممكن أن يكون حسناً أو قبيحاً. الا أن المحوقف العلمي الاجتماعي لا يعير كبير اهتمام لمسألة الحكم القيمي، فالهدف في مجال العلم هو فهم أو محاولة فهم الأشياء كما هي عليه فعلاً وواقعاً. وعلى ذلك فان مفهوم التغير يناسب مثل هذا الهدف العلمي أكثر من مفهوم التنمية، ونحن في هذا المجال نتقق مع هنتينغتون حيث يقول أن: وتقليد علماء الاجتماع باستخدام مفهومهم في التغير الاجتماعي أكثر دقة وأنسب من تقليد الاقتصاديين باستخدام مفهومهم في التغير الاجتماعي أكثر دقة وأنسب من تقليد الاقتصاديين باستخدام مفهومهم في التنمية السياسية، (١٠).

#### أين نقف؟

أين يقف المثقف العربي من كل هذا النشاط الثقافي الذي يحاول التنظير له ولمجتمعه (بصفته جزءاً من مجتمعات ما دون النمو). هل يتقبّله جملة وتقصيلاً اعتماداً على مقولة العمومية في هذه المفاهيم، أم يرفضه جملة وتفصيلاً اعتماداً على مقولة الخصوصية الاجتماعية التي تجعل من الصعب، بل من المستحيل، اطلاق احكام عامة مع ما يجر البه هذا الموقف من رفض التراث الإنساني والاستفادة من تجارب الآخرين، أم يحاول القيام بعملية توفيق وتلفيق بين التراث الغربي المعاصر والتراث العربي الإسلامي وذلك في سبيل الخروج بصيغة مرضية عن طريق اعطاء المفاهيم الغربية مضامين حضارية عربية إسلامية؟.

اذا نظرنا الى التاريخ العربي الحديث والمضاصر، ضاننا نجد أن موقف النخب الثقافية والسياسية لا يضرج عن هذه المواقف الثلاثة في جوهره (رفض مطلق، قبول مطلق، أو توفيق هو في حالات كثيرة أقرب إلى التلفيق)(٢). وكل هذه المواقف الثلاثة لم تقدم حلا ثقافياً حقيقاً للازمة العضارية التي يعاني منها الوطن العربي منذ بداية وعيه بهذه الازمة في أعقاب الاحتكاك المباشر الحديث بالغرب المعاصر، أي أن مفكري العرب ومنظريه لم يستطيعوا وحتى هذه اللحظة تقديم رؤية أو نظرية قادرة على استيعاب الأزمة وحدودها ومن ثم طرح البديل النظري القادر على دفع أبناء الامة الواحدة الى مسار التاريخ الفاعل. فهذه

Huntington, Op.Cit., 1971, p. 305.

 <sup>(</sup>٢) أنظر إلى كتابات محمد عامد الجابري وكذلك عبد الله العروي بصفة عامة وذلك للترسيع في شرح مثيل هذه
المواقف ,

المواقف الثلاثة مرفوضة من جذورها حيث إن موقف الرفض يعني التقوقع والانعزال في محيط عالمي من ينعزل فيه (ان استطاع) يصبح مجرد تابع لا حول له ولا قوة شاء ذلك أم أبي، وعي ذلك أم كان عنه في ضلال مبين. أما موقف القبول المطلق فهو بالإضافة الى كونه اختياراً واعياً للتبعية الثقافية الايديولوجية (بالاضافة الى الأنماط الأخرى من التبعية الاقتصادية والسياسية) فانه يشكل أيضاً نسفاً لذاتية المجتمع والأمة من جذورها، فذاتية الأمة أو المجتمع إنما تقبع بشكل أو بأخر في تاريخها وتراثها الذي يشكل ذاكرتها وعقلها الواعي واللاواعي. انه سلسلة التجارب المتراكمة التي تنتقل من السلف الى الخلف حاوية في ذلك استمرارية الأمة وديمومتها والتي هي أب أو جوهر ذاتية نلك الأمة. وفي النهاية فان موقف والتوفيق، ووالتلفيق، وإن كان يبدو أنه هو الموقف الأسلم والأقرب الى الصحة، الا أن التاريخ العربي الحديث والمعاصر ببيّن أن عملية «الترفيق» هذه هي عملية كمية وليست كيفية. بذلك نعني محاولة دمج ما لا يدمج ومزج ما لا يمزج وذلك وفق مقولة «نأخذ منهم ما يتفق وقيمنا ونترك الباقي، وقد ترجمت هذه العبارة في كثير من الأحيان على أساس «استيراد» المنتجات المادية لحضارة الغرب المصاصر دون التعرض لمسألة القيم والايديولوجيا (وفق الفهم الشمولي). بمعنى أخر فان هذا الموقف يفصل ما بين منتجات الحضارة المادية وما بين منتجاتها أو افرازاتها الثقافية والايديولوجية، ويدعو إلى أخذ الأولى ورفض الثانية .

وهذا العوقف، في رأينا، يشكل استحالة منطقية واجتماعية في أن واحد. فالحضارة، أية حضارة، هي عبارة عن كل واحد ليست افرازاتها المادية الا نتاج لافرازاتها الثقافية والايديولوجية وهذه بدورها ليست الا افرازا للنتاج المادي وذلك في وحدة جدلية فاعلة ومنفعلة في أن معاً. والاستحالة تنبع، من الناحية السوسيولوجية، من استحالة الجمع دالكمي، بين الشق المادي لحضارة ما والشق الثقافي الايديولوجي لحضارة أخرى، وهذا هو المأزق الذي وجد أرباب هذا المحوقف أنفسهم فيه سلواء كان هؤلاء نخباً ثقافية ايديولوجية أو نخباً سياسية، وساء كان أرباب هذا الموقف أو الاتجاه من المحافظين أو من أنصار الاتجاء الثوري سواء الحاكم أو المعارض (١).

ونحن هنا، حقيقة الانبيد الاسترسال في مثل هذا الاسرحيث أن الأدبيات التي تناقش مثل هذه المعضلات والإشكالات عديدة بصغة كافية لأن تسلط الضوء على جذور المشكلة وأبعادها المختلفة وذلك من الناحية الوصفية البحتة. أن المسراد هنا، وبصفة مرجزة غاية الايجاز، هو تلمس مفتاح أو شبه مفتاح أو ما يؤدي الى مفتاح لحل الاشكال والمعضلة. قلنا أن مواقف المثقفين العرب (الدينيون والعلمانيون، الثوريون والمحافظون،

 <sup>(</sup>١) أنظر على سبيل المثال، محمد عابد الجابري، الخطاب للعربي المعاصر (بيروت دار الطليعة ١٩٨٧)، وكذلك محيد خدوري، الانجاهات السياسية في العالم العربي، (بيروت الدار المتحدة للشر،١٩٨٨)

أصحاب الأصالة وأصحاب الحداثة) ومن ناحية تحليلية تعرّي بنية العقل ذاته، هم في خاتمة المطاف اما أرباب رفض مطلق أو قبول مطلق أو مزيج تلفيقي من هذا وذاك، وكل هذه المواقف لا تحل اشكالاً ولا تفتت معضلة أو مشكلة. أن المطلوب في هذه المرحلة التاريخية الحرجة (وكل فترة تاريخية هي فترة حرجة في حقيقة الأمر) هو سيادة العقل النقدي لدى المثقف العربي خاصة ومثقف العالم الثالث عموماً، وذاك يعني أول ما يعني التخلص بوعي كامل من محددات العقل الدوغماني بكافة تفرعاته الايديواوجية والخطابية سواء ما كان منها يتجه شرقاً أوغرباً وما يتجه منها الى أعماق التاريخ يستفتيه أو ما يسيح منها في عالم الجغرافيا يستنطقه. وعندما نقول سيادة العقل النقدي والتخلص من العقل الدوغماتي فان ذلك يفرض علينا بادىء ذي بدء التخلص من فرضية نجدها سائدة في حنايا العقل العربي قديمه وحديثه ألا وهي فرضية الحقيقة المطلقة في مقابل النسبية وحركية الحياة والتاريخ، فمن الملحوظ أن المثقف العربي على اختلاف مواقعه الايديولوجية والمعرفية والاجتماعية، يشكل البحث عن الحق المطلق ثابت الثرابت في تنظيره وخطابه سواء كان ذلك بشكل واع أو غير واع، ولأجل ذلك، كما أرى، فان حياتنا الثقافية والعقلية وان كان ظاهرياً تتصف بالتعددية الا أتها هيكلياً ليست الا انبثاق لعقلية واحدة ونظرة احادية واحدة للكون والمجتمع، ولأجل ذلك عجزت النهضة العربية المعاصرة عن تحقيق النهضة وعجزت الثورة عن تحقيق الثورة وعجلزت الأصالة عن تحقيق الأصالة وكذلك الحداثة عجزت عن تحقيق الحداثة.

ان المطلوب اذن هو عقل نقدي وهذا لا يكون الا بالفاء محددات العقل الدوغماتي من حياتنا، ولا يكرن ذلك الا باعتناق النسبية وديمومة الحركة، وكل ذلك لا يكون الا بنوع من الثهرة المفاهيمية في الحياة العقلية العربية. ثورة مفاهيمية شبيهة بتلك الشورة التي استهلها عصر النهضة الأوروبية حيث كان الانقلاب الجذري في نظرة الإنسان الى نقسه والى مجتمعه والى الكون من حوله. بمعنى أخر، فنحن بهاجة الى نوع من النظرة النقدية التي تعيد موضعة الإنسان بالنسبة الى نفسه (مفهومه عن نفسه) وبالنسبة الى مجتمعه وبالنسبة الى الكون الذي يعيش فيه. وعندما نقول نظرة نقدية أو عقل نقدي فأن البعض قد يعتقد أن ما نقوله هنا ليس الا جزءاً من موقف القبول المطلق بالغرب ومفاهيم الغرب والذي انتقدناه بدءاً وأن ذلك سوف يؤدي الى انقطاع كامل وجذري مع الثراث والتاريخ الخاص بنا كأمة وجماعة. نرد هنا فنقول أن المسألة ليست كذلك، فالنظرة النقدية أو العقل النقدي يقف دائماً موقف والمرتاب، أو الشاك تجاه ما يأتيه من هنا أو هناك، من أعماق التاريخ والمجتمع غير من مجاهل الجغرافيا فيصيغ كل ما يأتيه وفق ما تقتضيه حركة التاريخ والمجتمع غير ناسف في ذلك عمومية المفهوم أو خصوصية المجتمع الذي يعمل فيه. أن القبول المطلق أو الرفض المطلق أو التلفيق الكمي هي مواقف دوغماتية في جوهرها حيث أنها تأخذ كالا أو الرفض المطلق أو التلفيق الكمي هي مواقف دوغماتية في جوهرها حيث أنها تأخذ كالا أو الرفض كلا دون مراعاة عامل الحركة في التاريخ والمجتمع .

هل معنى ذلك أننا بحاجة الى نوع من الديكارتية الجواب نعم ولكن دون أن تتحول الديكارتية ذاتها الى نوع من الدوغما أو الايديولوجيا المهيمنة ذات النص المغلق، وذلك كله لا يحدث الا أذا كان الحس النقدي هو السائد والعقل الشاك هو المسيطر. بغير ذلك فانني أعتقد أننا سنبقى ندور في تلك الحلقة المفرغة التي لا أول لها ولا أخر بغض النظر عن هذا الكم الهائل من الايديولوجيات وذاك التراكم المفرط لمفردات الخطاب ذاته، وسيبقى الأخرون ينظرون ينظرون سواء كرهناهم أم أحبيناهم، وسواء رفضناهم أم قبلناهم. فالمسألة ليست في مجرد الرفض والقبول ولكنها في ارادة كل ذلك وهو ما لا يكون الا من خلال ثورة مفاهيمية منهجية تنقلنا من زوايا الدوغما المغلقة الى عوالم النقد اللامحدودة.

# القسم

حول الوضع الايديولوجي العربي

#### القصل الثالث

الوطن العربي: البحث عن ايديولوجيا(\*)

إن هذا الفصل لا يعدو أن يكون استفساراً حول الوضع العربي العام، وما وصلنا اليه من طريق يبدو وكأنه مسدود، فمنذ ما يسمّى بعصر النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وفي أعقاب المواجهة الأولى بين العرب والآخرين (هم هنا الغرب)، وحتى هذه اللحظة، تجاذبت العرب من محيطهم إلى خليجهم تيارات فكرية مختلفة، كانت بالضرورة ايديولوجيات سياسية متنافرة متناقبضة متصارعة من اقصى اليمين إلى اقصى اليسار مروراً بالوسط، ومن الرجعية في طرفها الأدنى الى التقدمية في طرفها الأعلى، ومن التقوقع الكامل في التراث الى الرفض الكامل لهذا التراث والسباحة في تيار الدعوة الى الثورة الدائمة والمستمرة، الى غير ذلك من مقاهيم لا يتجاوز مضمونها وخطابها الفكرة ذاتها(١٠). ومن الدروشة الى البوهيمية، تقوم نظم وتسقط اخرى، ويأتي المد فلا يلبث الجزر أن يسود، وتارة نحن أمة عربية وأخرى نمن حرّاس الإسلام، وفي موقع نحن حراس الإسلام، وفي موقع نحن جزء من تراث النضال الإنساني الأممي وفي آخر نحن وطنيون اقليميون، ومرة نحن قوميلون واخرى امميلون، وتارة نحن انسسانيون على الاطلاق وأخرى مسلمون. هذه هي خلاصة أو موجز تاريخنا العربي المعاصر ولأكثر من قرن من الزمان، نحن، وحتى الآن، لا نزال في مرحلة التجربة والخطأ فيما يتعلق بالأسئلة المسيرية، والمتعلقة برجودنا كأمة وجماعة في مقابل الأمم والجماعات الأخرى. ما زلنا نقف حياري أمام اسئلة قد تبدو بسيطة تجاوزتها الأمم والجماعات من حولنا مثل: من نمن واين نقف وما هي حقيقة انتمائنا؟ كل ذلك على الرغم من الكم الهائل من التيارات الفكرية والايديولوجيات السياسية التي خبرناها ونخبرها. وكذلك التجربة التاريخية التي سرناها وصرناها، وعندما أقول نحن، فإنني أقصد المثقف ورجل الشارع على السواء، النخبة والقاعدة. فالأول ما زال يعيش في حلم ذهبي ومثال افلاطوني، قد يكون مستقى من زمان أو

<sup>(</sup>ه) نشر في مجلة والم**ستايل العربيء، ا**لعدد ١٩٨٠ ابريل (نيسان) ١٩٨٨.

<sup>(</sup>١) انظر في هذا المحال: عبدالله العروي **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (بـيرت دار الحقيقة ١٩٨١). ومحمد عايد الحابري، الخطاب العربي المعاصر (بيرون، دار الطليعة ١٩٨٢).

مكان لا يمت الى الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما بأي صلة. والثاني، وهذه هي ماساة الانسان العربي الحقيقية، يعيش هامشياً ويموت هامشياً غير مدرك لماذا ولد وكيف عاش ولماذا مات. هذا الجهل، الذي قد يبدو بسيطاً لمسئلة بسيطة هي من نحن وابن نقف، هو العلة الأساسية لكل المشكلات والاشكالات التي واجهناها وتواجهها خلال تاريخنا المعاصر ولحظتنا الراهنة .

إن الكثير من اقطار الوطن العربي قد حقق، ويشكل نسبي، ما يمكن ان يسعيه او يعتبره دارسو السياسة والاجتماع والاقتصاد في الغرب الراسمالي تطوراً او تنمية او تقدماً، إلا أن مثل هذا المتقدم وهذه التنمية ما هي إلا أمور سطحية لا تمس الجوهر او الذات الفاعلة، واقصد بذلك الاتسان العربي على اختلاف مستوياته الثقافية وطبقاته الاجتماعية، وذلك لأن مثل هذه التنمية وذلك التقدم، هي امور تابعة ومرتبطة بالعركز الحضاري الغربي، سواء كنا نتكلم بنيوياً أم ثقافياً و ايديولوجياً. فمثقفونا يمارسون أحلام يقظة في ظل أسر الكلمات والمفاهيم والايديولوجيات المجردة، مما يسقطهم في مزالق الاغتراب وهوة العزلة الاجتماعية واللافاعلية كنتيجة لكل ذلك. وطبقاتنا الاجتماعية ليس لديها وعي بكينونتها الطبقية في المقام الأول، فتمارس وظيفتها الاجتماعية عشوائياً وفق نمط فردي غارق في الطبقية الاجتماعية بالزائف، وكلها لا تعبّر الغيبوية الاجتماعية، تتقاذفه شتى الاتجاهات ومختلف انواع الوعي الزائف، وكلها لا تعبّر عن وعي يتمثل بحقيقتي الزمان والمكان، وبالتالي، تتحول الى كم يشري هامشي لا أثر اجتماعياً فعلياً له و والجماهير ، على اطلاق الكلمة ، هي بدورها عبارة عن كم بشري وجد نصم عن وعي هذه الحياة بفعل الصدفة، فيعيشها تلقائياً وعشوائياً مما يسلب واقعه الاجتماعي من كل فاعلية وإثر .

إن مشكلتنا الأساسية في الوطن العربي هي مشكلة ايديولوجية بشكل خاص، وكل اشكالاتنا إنما تتفرع من هذه المشكلة في المقام الأول. فإشكالية الأصالة والمعاصرة، العروبة والإسلام، التراث وانثورة، الاستقلال وانتبعية، الدين والدنيا، الدين والدولة، الى غير ذلك من إشكالات، ما هي إلا انعكاس وتجسد للفراغ أو الضياع الايديولوجي أو الثقافي الذي نجد انفسنا فيه كأمة، يفترض فيها وحدة الوعي كتعبير عن وحدتها ذاتها. هذا لا يعني إنكار أهمية وتأثير الاشكالات البنيوية التي ورثناها \_ أو أورثناها \_ خلال تاريخ طويل من القمع والاستبداد والاستعمار والاستقلال السياسي الناقص أو المشوّه، إلا أنه، وفي وطئنا العربي، فإن هذه الاشكالات البنيوية تصولت الى تابع أو دالة الايديولوجيا (او الايديولوجيات) السائدة، والتي هي بدورها مجرد تعبير عن الضياع أو الفراغ الايديولوجي الذي نعيشه فهذه الايديولوجيات المعاصر، ليست الا الذي نعيشه فهذه الايديولوجيات المعاشرة والذي يعيشه الوطن العربي، فهي ايديولوجيات بعيدة كل البعد عن نبض التاريخ العربي (والذي يشكل شخصية الأمة وذاكرتها بغض النظر عن قبولنا أو رفضنا أنه) ولا تعكس أو تعبّر بأي شكل من الأشكال عن طبيعة البني الاجتماعية قبولنا أو رفضنا أنه) ولا تعكس أو تعبّر بأي شكل من الأشكال عن طبيعة البني الاجتماعية قبولنا أو رفضنا أنه ولا تعكس أو تعبّر بأي شكل من الأشكال عن طبيعة البني الاجتماعية قبولنا أو رفضنا أنه ولانا المنابعة الوبانية الوبانية المنابعة البني الاجتماعية الإبداء المنابعة البني الاحتماعية البني الاحتماعية المنابعة البني المنابعة المنابعة البنية البني الاحتماعية المنابعة البنية البنية

والثقافية السائدة، ولا كيفية تغييرها - في حالة إرادة ذلك - تغييراً يستوعب الواقع والتاريخ، لا تغييراً ينقصل عنهما فيفقد فاعليته ويشوّه تلك البني زيادة على ما هي فيه من تشريه، وتكرن النتيجة في خاتمة المطاف، تجذيراً فعلياً للتخلف وتوطيداً للتقدم أو التطور السطحي المرتبط بجميع مسترياته العليا والدنيا، الفوقية والتحتية بالغرب، والغرب الراسمالي بخاصة، مما يحولنا إلى أتباع وعبيد لأسياد هنا وهناك .

إن جميع المشكلات التي يثيرها المجتمع او يفرزها، إنما تصل الى الذهن أو الوعي عن طريق وسيط معين. هذا الوسيط هو الايديولوجيا، فإذا ما كانت هناك فجوة أو عدم اتساق بين الايديولوجيا والواقع الذي تريد نقله، فإن مثل هذا الواقع يتحول الى شيء أشبه ما يكون بجنين مشوّه. بمعنى أخر، يتحول الواقع المنقول الى لاواقع، وتكون النتيجة وعياً زائعاً أو مخدراً غير قادر على اعطائنا صورة حقيقية عمن نحن وإلى أين نسير. يؤدي مثل هذا الوضع - أي الواقع المشوّه والوعي الزائف - إلى نوع من فقدان الذأت، تكون أبرز مؤشرات غربة المثقف واستبلابه وهامشية الجماهير وتعطيل الصيرورة التاريخية الاجتماعية، وهذه كلها مؤشرات يزخر بها الوطن العربي المعاصر.

كلنا يعرف عبارة كارل ماركس الشهيرة، والتي يمكن اعتبارها ايجازاً وتلخيصاً للمنهج الماركسي برمته، والتي تقول: «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم، بل إن وجبودهم الاجتماعي هو الذي يحدُّد وعيهم» (١٠). وهذه مقولة ذات مصداقية معينة الى حد بعيد وكبير إذا كان المقصود بها تشكيلات اجتماعية ذات حركة ذاتية مستقلة، وذلك مثل المجتمعات الأوروبية الغربية في بداية بزوغ الرأسمالية وخلال عهد الثورة الصناعية الأولى، وكذلك معظم المجتمعات الإنسانية قبل أن تتداخل وتندمج على شكل منظومة عالمية واحدة، خاضعة بالفعل لمركز حضاري معين وموحد، منه تستمد مثلها وقيمها نتيجة الهيمنة العامة لهذا المركز. أما إذا كان المراد بهذه المقولة تطبيقها على مجتمعات ذات حركة - او تطور -تبابع أو غير مستقل، وذلك مثل المجتمعات التي اصبحت موضوعاً للممارسات الاستعمارية - سواء مباشرة ام بشكل غير مباشر - والتي يشكل الوطن العربي جزءاً لا يتجزأ منها، فإن الصورة قد تكون مغايرة .. وهي كذلك .. لهذه المقولة إلى حد بعيد. ففي هذه المجتمعات، فإن الوعى السائد والايديولوجيا السائدة ليسا أموراً ذاتية منبثقة عن أعالية وحبوبة البنى الاجتماعية القائمة، بقدر ما هما وعي دمنقول، وابديولوجيا دمنقولة، فلا الوعى ولا الايديولوجيا في هذه الحالة يعكسان حركة المجتمع الفعلية، أو العلاقات القائمة بين مختلف رحدات هذا المجتمع على اختلاف أنواعها ومستوياتها من فئات و طبقات، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، فإن العلاقات الاجتماعية القائمة أو المستندة الى بني اقتصادية واجتماعية هي مزيج من المغروض والموروث، تعزَّز بدورها ايديولوجيا فجة، ما

Karl Marx. A Contribution to the Critique of Political Economy (New York, International Publishers, (1) 1970). p.21

هي الا انعكاس لواقع فج، تكون الأساس الذي من خلاله ينظر المجتمع ووحداته الى نفسه ومحيطه الاجتماعي والعالم من حوله من خلاله .

بمعنى آخر، أصبح لدينا مستويان أو نمطان من الأيديواوجيا احدهما منقول، ولذلك فهو يعزز وعياً زائفاً، والآخر موروث ومفروض - نتيجة كون البنى التي تشكل بنيت الأساسية موروثة مفروضة - يعزز وعياً فجّاً، مشوهاً هو أساس ومعيار السلوك لدى الوحدات الدنيا في المجتمع العربي. ومن هذه الثنائية الايديواوجية في الوطن العربي، وكذلك تهافت الخطاب الوارد في هذين المستويين من الايديواوجيا، تبرز اشكالياتنا المعاصرة التي هي أسس التخبط الذي عانيناه وما زلنا نعانيه منذ اللحظات الأولى لما يسمى بعصر النهضة العربية . إذاً هنالك فجوات في حياتنا الثقافية والايديولوجية لا الايديولوجيا السائدة نخبوياً ، والوعي السائد قاعدياً والقائم على بنى وعلاقات اجتماعية فعلية لا تجد تعبيراً فعلياً عنها في الايديولوجيا السائدة ، وهنا يكون الانفصام وتكون الغربة فعلية لا تجد تعبيراً فعلياً عنها في الايديولوجيا السائدة ، وهنا يكون الانفصام وتكون الغربة سواء لدى الذخب - وبخاصة الثقافية - التي لا تجد في القاعدة ما تترقع ، أم في القاعدة التي لا تشعر أساساً بالنخب . كل ذلك أوصلنا إلى تخبط عنيف ووعي أعمى ، أيس أدى عليه من مؤشرات ازدواجية السلوك في الوطن العربي (۱) .

ويبرز لنا الروائي العربي السوداني الطيب صالح في روايته موسم الهجرة الى الشمال، صورة فنية رائعة للمعنى الذي أردناه من خلال هذه المقدمة. ففي احد المقاطع، يقول احد ابطال الرواية: «كل الذي يفلحون فيه (اي النخب السياسية) يجيئون الينا مرة كل عامين او ثلاثة بجماهيرهم ولحواريهم ولافتاتهم... يعيش فلان ويسقط علان. كنا مرتاحين أيام الانكليز من هذه الدوشة. وبالفعل يمر بنا جمع من الناس في لوري قديم وهم يهتقون: «عاش الحزب الوطني الديمقراطي الاشتراكي». همل هؤلاء الناس الذين يطلق عليهم «الفلاحون» في الكتب؟ لو قلت لجدي ان الثورات تصنع باسمه، والحكومات تقوم وتقعد من اجله لضحك» (۱).

هل هناك نقد للايديولوجيا الديمقراطية والحل الليبرالي عندما يكون بمعائل عن التفاعلات الحقيقية للتشكيلة الاجتماعية اكثر من هذا؟ وفي موضع أخر، يصف لنا الطيب صالح واقعاً أخر عندما يقول على لسان احد أبطال الرواية: «الدنيا لم تتغير بالقدر الذي تظنه. تغيرت أشياء، طلمبات الماء بدل السواقي، محاريث من حديد بدل محاريث الخشب، أصبحنا نرسل بناتنا للمدارس، راديوهات، اوتهمبيلات، تعلمنا شرب الويسكي والبيرة بدل

 <sup>(</sup>١) لعل انصل دراسة موجوده حول مسألة الاردواجية هذه هي كتاب توفيق الناصر، الخداع الداتي ومفترق الطرق
 نقد اجتماعي تحليلي مقارن، لا يوجد ذكر لاسم الناشر أو سنة النشر، مع ذلك، فإن مصمون الكتاب، من أمضل
 ما يمكن أن يوجد في هذا المجال.

<sup>(</sup>Y) الطيب الصالح، موسم الهجرة الى الشمال (بيروت دار العودة، ۱۹۸۱)، ص ٦٨

العرقي والمريسة. لكن كل شيء كما كان (أي البنى والعلاقات الاجتماعية)... الدنيا تتغير حقيقة حين يصير أمثالي (وهو على فكرة فلاح بسيط في الرواية) وزراء في الحكومة... وهذا طبعاً من رابع المستحيلات، (١). ولا أظل أن هناك نقداً لايديولوجيا التحديث، وفق مفهوم علماء الاجتماع في الغرب، اكثر أو أبلغ من ذلك .

حقيقة الأمر، فقد وجدت نفسي مجبراً على هذه المقدمة الطويلة قبل البدء بمتن الدراسة، وذلك في سبيل إعطاء فكرة ارجو أن تكون ضافية للفكرة الجوهرية والرئيسية لهذه الدراسة بشكل عام. وعلى ذلك، فإن خير بداية هي في إيضاح معنى أو معاني مفهوم الايديولوجيا (أو الأدلوجة كما يفضل أن يدعوها عبدالله العروي) والتي تشكل العمود الفقرى للفذلكة السابقة .

# اولًا: في معنى الأيديولوجيا

إن مشكلة التعريف في القضايا والدراسات الاجتماعية ـ ولا أريد القول العلوم الاجتماعية، حيث إنني اقف موقفاً حذراً من مسئلة العلم في هذا المجال ـ ليست بالمشكلة السهلة. ومع ذلك، فإنه من الضروري جداً أن يقوم الدارس أو الباحث الاجتماعي بتحديد المعاني الدقيقة للمصطلحات التي يوظفها في دراسته، وذلك في سبيل تكوين أرضية مشتركة بينه وبين من يريد أيصال نتائج دراسته اليه. فكما كان قولتير يردد في القرن الثامن عشر من ضرورة تحديد المفاهيم بين المتناقشين قبل الدخول في النقاش، فإننا نؤكد هنا مقولته تلك ونسعى لتحديد الفاظنا ومفاهيمنا. ومشكلة تعريف الإيديولوجيا تكاد تكون طاغية على عصر بأكمله وأشمله، بمفكريه وتياراته الفكرية، وذلك منذ أن برز هذا المفهوم بصراحة ووضوح على يد المفكر الفرنسي الكونت انطوان ديستون دوسراسي المفهوم بصراحة ووضوح على يد المفكر الفرنسي الكونت انطوان ديستون دوسراسي المفهوم بصراحة ووضوح على يد المفكر الفرنسي الكونت انطوان ديستون دوسراسي الدي أعلن ـ وفق مقولته ومقولة مرجعيته الثقافية ـ نهاية عصر الايديولوجيا(٢).

إذا نظرنا إلى الأصل اللغوي للكلمة، فسنجد أنها تتكون من جنزمين أو مقطعين: (ldea) وتعني، فكرة، و(Logos) وتأتي بمعنى علم(؟). أي أن المعنى اللغوي أو الحرقي

<sup>(</sup>۱) المعبدر تفسه، من ۲۰۳،

Daniel Bell The End of لترسح في دراسة افكار هؤلاء المفكرين حول الايديولوجية، انظر على سبيل المثال (٢) المفكرين حول الايديولوجية، انظر على سبيل المثال Reclogy (I lines Press of Glencoe, 1960); Karl Manheim, Ideology and Utopia (New York HBJ 1936) and Kan Manx and Frederick Engels, The German Ideology (New York International Publishers, 1970)

أما بالنسبة الى مجمل أفكار دو ترامي، انظر جورج طرابيشي، الماركسية والايديولوجيـا (بيروت دار الطلبعة، ١٩٧١)

Dictionary of the History of Ideas (New York, Charles Scribner's Sons, 1973), انظر في هذا المحال. (1) vol 2, pp 562 - 569.

للابديولوجيا هو دعلم الأفكاره، وهذا هو المعنى الذي قصده دوتـراسي عندما أبرز هذا المفهوم بوضوح الى مسرح الفكر وتاريخ الأفكار. فهو يعرّف الايديولوجيا على أنها والعلم الذي يدرّس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الموعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها لاسيما أصلها، (١). وقد كان هدف دوتسراسي من انشاء مثل هذا العلم هدماً ثورياً، حيث انه عاش في فرنسا خلال ما يطلق عليه اسم عصر التنوير أو عصر العقل، حيث وصل الإيمان بالعقل وقدراته درجة التأليه عند مفكرين عاشوا في الفترة التي كانت تختمر فيها عجينة الثورة الفرنسية الكبرى، وفي عصر انقلبت فيه المفاهيم وحاول فيه الإنسان - أي الإنسان الأوروبي - إنشاء تاريخه من جديد وتشكيل المستقبل على هدى رب العصر الجديد أي العقل. وعلى ذلك، فإن هدف العلم الجديد، أي الإيديولوجياء كان نفى صفة الخلود والقداسة عن افكار ومعتقدات كان يظن أنها باقية ما بقي الدهر، وذلك لأنها من طبيعة الأمور، وتبيان أن الأفكار لا تعدو أن تكون مجرد علاقة معينة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن مسألة الأفكار لا تعدو أن تكون، كغيرها من المسائل، خاضعة لديناميكية ابستمولوجية (معرفية) معينة من الممكن كشفها وسبر أغوارها، وبالتالي رقع القداسة والخلود عما كان ينان بأنه خالد مقدس. بمعنى آخر، كانت الايديولوجيا كعلم ناشىء امتدادأ للفلسفة المادية العقلانية التي كانت تبسط نفوذها على ذلك العصر (والتي هي بدورها ايدبولوجيا ذلك العصر رفق مفهوم هيغل وسأنهايم اللايديواوجيا)، وليس أدل على ذلك من أن أصبحاب هذا العلم الناشيء، وعلى رأسهم دو تراسى، كانوا من المتأشرين بالنزعات المادية والحسية في القلسفة بصفة عامة، وبالقيلسوف القرنسي المادي كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) بصفة خناصة (٢) .

ومع ظهور نابليون بونابرت، أخذت الايديولوجيا تكتسب معنى سيئاً على أنها مجرد حلم لا صلة له بالواقع الملموس، وبالتالي فهي عيارة عن محذلفة فكرية،، وهذا هو المعنى الذي أراده نابليون في مناظرته الشهيرة مع أعضاء شعبة العلوم الأخلاقية والسياسية في معهد فرنسا (الأكاديمية)، عندما أراد ازدراءهم والسخرية منهم حينما عارضوا اطماعه الاستعمارية ونزعاته السلطوية (۱). غير أن مدام دي ستال، نصيرة العلم الجديد، قامت بالرد عليه عن طريق اشتقاق أو استحداث مصطلح جديد اطلقت عليه اسم «ايديوفوبيا»، ويعني الخوف من الأفكار، محاولة منها القول بأن سخرية نابليون من الايديولوجيا والايديولوجيين، تعكس خوفاً منهما أكثر من كونها ازدراء، وهذا الخوف إنما يكمن في القدرة الكامنة للأيديولوجيا في التغيير والتأثير، وبالتالي فهي ليست مجرد أضغاث أحلام (٤).

<sup>(</sup>١) مقلاً عن مسير أيون، **تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع (بي**روب معهد الاتماء العربي، ١٩٨٢)، من ٢٩

<sup>(</sup>Y) انظر في هذا المحال ركزيا ابراهيم، مشكلة القلسقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٢٤١ ـ ٢٦٨

<sup>(</sup>٢) أيرب، المصدر نفسه، من ٢٩ مـ ٣٠، وإيراهيم، المصدر نفسه، من ٣٤٧.

<sup>(</sup>٤) طر بيشي، الماركسية والايبيولوجيا،ص ١٥

ومع مجيء القرن التاسع عشر، تظهر لذا أسماء بارزة ذات تأثير كبير على تطور مفهوم الايديولوجيا. من أبرز هذه الأسماء، إن لم يكن أبرزها، جورج فلهلم قردريك هيغل (١٩٧٠ - ١٨٢١)، كابل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٢)، وقريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠). ولعلنا نلاحظ أن كل هذه الأسماء هي لمفكرين وقلاسفة المان، وهذا يدوره يعكس حقيقة أن عرش الفلسفة والفكر المجود، قد انتقل خلال هذا القرن من فرنسا الى المانيا، فخلال القرن السابع عشر، كانت الفلسفة انكليزية الجنور، وفي القرن الثامن عشر قرنسية، وفي القرن التاسع عشر المانية (وذلك باتساق شبه تام مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية في تلك البلدان). غير أن مناط الحقيقة اختلف مع انتقال الفلسفة من فرنسا الى ألمانيا، ففلاسعة التنوير عقلنوا العالم واللهوا العقل، وأصبح ما يتعارض مع العقل والعقلانية - وإن كان ذا واقع موضوعي - مناف للحقيقة مجاف للصواب، بمعنى اخر، جعلت الفلسفة الفرنسية والقرن التاسع عشر الى المانيا، انقلب المفهوم وأصبح التاريخ، بدلاً من العقل، هو مناط الحقيقة ومناط المطلق .

إلا أن الانتقال من مفهوم العقل الى مفهوم التاريخ ليس انتقالاً جذريا كما قد يتبيّن لأول وهلة. فسواء تكلمنا عن العقل عند مفكري الأنوار أم التاريخ في الفكر الألماني، فسنجد في خاتمة المطاف، أن العقل بقي في الفكرين هو مناط الحقيقة وإن تغيرت الألفاظ. فالعقل عند مفكري الأنوار هو كينونة، بيتما هو في الفكر الالمائي، وبضاصة هيضل، صبرورة. فالتاريخ الذي يتحدث عنه مثلاً هيغل، وحتى ماركس، هو تاريخ «معقلن» وليس التاريخ المعتاد، فهو كيان يشعر بذاته واع بحاله، غائي المسار، بمعنى أخر، فإن هيغل (وهو من أبرز رموز الفكر الإلماني)، يقرآ التأريخ في العقل، ويقرأ العقل في التاريخ، وذلك على وزن مقولة محمد عابد الجابري عند حديثه عن السلفية بأنها :«تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ، (١). ومسألة علاقة العقل بالتاريخ واضحة عند هيغل ولا تحتاج الى كبير نقاش، ولكن قد تكون المسألة المبهمة هي علاقة العقل بالتاريخ عند ماركس الذي قلب هيغل وأعاد ألى الجدل وضعه الصحيح كما يقال. فالتاريخ عند ماركس هو تاريخ العمل وانتاج وسائل الحياة المادية، وما يتفرع من ذلك من علاقات انتاجية، وبالتالي اجتماعية، تشكل بنية تحتية تقرم عليها بنية فرقية تتكون من تفرعات الذهن بجميع صورها. كل هذا معلوم مفهرم، ولكن أين العقل في كل ذلك؟ إنه في الجدل أو الديالكتيك ذاته الذي يشكل منهج ماركس في نظرته إلى التاريخ، فجوهر الجدل واحد سواء عند هيغل لم ماركس عملية صبرورة غائبة تسير رفق قوانين ثابتة هي المنطق عند هيغل، وقوانين المادة والتاريخ عند ماركس. إن مجرد القول بالغائية والقانون يفترض وجود العقل كمسيّر، إذا لا غاية ولا

<sup>(</sup>١) الجابري- الحطا**ب العربي المعاصر**، من ٦٦.

انتظامية من دون عقل، وهذا هو جوهر الفكر الماركسي، وهو لا يتنافي في جوهره هذا مع الفكر الهيغلي وإن قيل ان الأول مادي والتاني مثالي<sup>(١)</sup>.

لقد كان هدف هذه الفذلكة السابقة هو إبراز أن جوهر الايدبولوجيا عند كل من هيغل وماركس (والفكر الألماني بصفة عامة بما في ذلك نيتشه وفرويد) هو واحد، ويشترك معهم في هذا الجوهر ايضاً مفكرو الأنوار. يقول عبدالله العروي: وإن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته توميء اليها، وبتأويل ذلك الإيحاء نكشف عن الحقيقة المستورةه(١). فهي، أي الأفكار، لا تعكس الجقيقة المطلقة عند هيغل إلا جزئياً في كل مرحلة تاريخية، فهي محقيقة ولا حقيقة، وبالتالي، فإن الأفكار المرحلية لا يكتشف معناها الحقيقي الا بربطها بالحقيقة المطلقة التي هي في حالله ميرورة، أما باخذها جزئياً أو أنفرادياً فهي لا تؤدي الى شيء حقيقي. وعند ماركس، فإن الأفكار (الايدبولوجيا) ما هي الا قناع للمصالح الطبقية، وعند مفكري الأنوار، فإن الأفكار (التيريولوجيا) ما هي الا قناع للمصالح الطبقية، وعند مفكري الأنوار، فإن الأفكار (التيريولوجيا) ما هي الا قناع لمعارضة الرغبة (الأوهام) ستار للغل، وعند فرويد، فإن الأفكار (التبريرات) ما هي الا قناع لمعارضة الرغبة (١)

اما بالنسبة الى كارل مانهايم (أبرز مؤسسي سوسيولوجيا المعرفة)، فإنه يفرق بين نوعين من الأيديولوجيا: جزئية وكلية. الجزئية تعني الوقوف موقف الشك والرببة من أفكار الخصم، على أساس انها (أي الأفكار) ما هي الا قناع او ستار (بشكل واع وفق درجات متفاوئة) لموقف الخصم الحقيقي الذي لا يتفق الاعتراف به مع مصالحه. بمعنى أخر، فإن المعنى الجزئي للايديولوجيا دو مضامين وتشعبات سيكولوجية. أما المفهوم أو المعنى الكلي للايديولوجيا، فإنه ينصب على النمط العام لتصورات حقبة تاريخية معينة أو طبقة أو جماعة، وذلك فيما يتعلق بوجودها الاجتماعي أو النمط السائد للفكر، وهذا المعنى هو الإقرب إلى التصور الهيغلي والماركسي(أ). وسواء أكنا نتحدث عن المفهوم الجزئي أم الكلي، فإن المعنى متقارب: فالمفهوم الجزئي يقودنا إلى الايديولوجيا كقناع أو ستأن والمفهوم الكلي، فإن المعنى متقارب: فالمفهوم الجزئي يقودنا إلى الايديولوجيا كقناع أو ستأن والمفهوم الكلي يقودنا إلى النسبية والنقص، وهذا هو جوهر هيفل .

أما الاستعمال المعاصر في أدبيات العلوم السياسية، فإن الايديولوجيا عبارة عن، ومجموعة من الأفكار التي تتضمن رؤية ومخططاً للتغير الاجتماعي، فالايديولوجيات، عبارة عن إنماط من القناعات السياسية التي تبرز رؤى معيارية في الحياة السياسية، وهذه الرؤى... عادة ما تتضمن مواقف محددة جداً حول طبيعة الانسان، والعلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، وكذلك أهداف وغايات

<sup>(</sup>١) انظر في هذا المحال هربرت ماركوره، العقل والثورة (القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)

<sup>(</sup>Y) عبدالله العرري، مفهوم الأيديولوجيا (الدار السضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٨٢)، ص ٤٢.

<sup>(</sup>٢) المصدر تقسه، ص ٤٣.

Manhe m, Ideology and Utopia, pp. 55 - 59.

السياسة بشكل عام»(١). وفي هذا التعريف، الذي يمكن اعتباره نموذجاً لكل أنماط التعريف في العلوم السياسية، فإننا تلاحظ أن التركيز منصب على وظيفة الايديـولوجيـا وبنيتها الخارجية وشكلها العام. أما البنية الداخلية ودالمعنى الحقيقي، لها، والذي تميّز به تعريف المفهوم خلال القرن التاسع عشر، فقد اختفى في المفهوم المعاصر الشائع -

وإذا ما أتينا إلى مفكرينا العرب، فسنجد أن هنالك ثلاثة مفكرين بشكل أساسي هم من أبدى اهتماماً بموضوع الايديولوجيا: نديم البيطار، ناصيف نصّار، وعبدالله العروي(٢). يعرّف البيطار الايديولوجيا بأنها: «أية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته (٢). وهذا تعريف هيغلي، كما يلاحظ ذلك عبدالله العروي بحق(٤). أما ناصيف نصار فهو يعرّف الايديولوجيا بأنها: «نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة… وما الايديولوجية سرى شكل من أشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها الاجتماعية التاريخية «٥).

أما عبدالله العروي، فيستخدم الايديولوجيا في ثلاثة معان (٢٠):

الأولى: بمثابة انعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة .

الثاني: بمعنى نظام فكري يحجب الراقع لأن هذا مستحيل التحليل، أو صعب التحليل .

الثالث: بمعنى بناء نظري مأخوذ من مجتمع أخر، ليس مندرجاً تماماً في الواقع، لكنه أخذ في أن يغدو كذلك، أو بعبارة أدق، أنه يستخدم بمثابة نموذج، وذلك بالضبط لكي يحققه العمل، وغني عن البيان أن الايديولوجيا، كما يقدمها عبدالله العروي بهذا الشكل، هي ذات جذور فكرية المانية في المقام الأول، وبخاصة ماركس ومانهايم.

# ثانياً: موقف الدراسة

إن موقفنا في هذه الدراسة لا يهتم كثيراً بعملية تشريح الايديولوجيا سواء من ناحية بنيتها أم حاملها أم فكرتها، بقدر ما يهمنا وجودها ذاته وما يتفرع عن ذلك من وظيفة تقوم

Isaac Kramnic and Frederick M. Watkins, *The Age of Ideology: Political Thought, 1750 to the* (1)

Present (Englewood Cliffs, N.J., Prentice - Hall, 1979), p.2

 <sup>(</sup>۲) نديم البيطار، الإيديولوجيا الانقلابية (ببروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) 'ناصف نصار، طريق الاستقلال الظمطي (بيروت دار الطليعة، ١٩٧٥)، والعروى، الايديولوجية العربية المعاصرة.

<sup>(</sup>٢) النيطار، المصدر نفسه، عن ٥٤.

<sup>(</sup>E) العروى، مقهوم الايديولوجيا، من ۱۲۱.

<sup>(</sup>٥) اصار طريق الإستقلال القلسقي، ص ٥٢ - ٥٣

<sup>(</sup>٦) المرزي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص ٧٤.

بها، ومدى تماسكها وانتشارها في مختلف شرائح وفئات وطبقات المجتمع العربي. بمعنى أخر، نحن لا نهتم كثيراً بمسألة إن كانت الايديواوجيا عبارة عن وعي زائف او حجاب بين الحقيقة وإدراكها، بقدر ما نهتم بوجودها ذاته كضرورة ملحة في سبيل تبيان الهدف المطلوب، وطريقة الوصول الى الهدف. وفي هذا المجال، فإن تعريف نامنيف نصّار السابق للأيديواوجيا، هو الاقرب الى مقصودنا في هذه الدراسة. فسواء تكلمنا عن المفهوم الكلي للايديواوجيا الذي يشترك فيه كل من هيغل وماركس ومانهايم، أم عن المفهوم الجزئي الذي يشارك فيه مانهايم التعريفات المعاصرة والسائدة في الأدبيات السياسية، فإن تعريف نصّار يشملها وذلك من الناحية الوظيفية والتي هي محور اهتمامنا في هذه الدراسة .

يقوم تعريف ناصيف نصّار على شائة مصاور المجتمع، الجماعة، والعملية، فالإيدبولوجها عنده عبارة عن افكار اجتماعية، وهو يعني بذلك أن «قضايا الفكر الإيديولوجي هي، في الدرجة الأولى، قضايا اجتماعية، أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، الجماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات الا من حيث ارتباطها بها. الماهية العامة في الفكر الايديولوجي هي الماهية الاجتماعية، (۱). أما المحور الثاني وهو الجماعة، فيعبر عنه نصّار بالقول: «إن الجماعة تعبر عن نفسها، أي عن مستوى الوعي الاجتماعي فيها، وعن نظرتها إلى نفسها وإلى الجماعات الأخرى، في الايديولوجيا التي تتبناها وتستعملها في توكيد كيانها، وتحقيق نزعاتها ومقاصدها، وصيانة إنجازاتها ومكتسباتها، وصياغة برنامج عملها» (۱). أما العملية فيعبر عنها بالقول: «إن ارتباط التفكير الايديولوجي بمصلحة جماعة معينة، في وضعية اجتماعية شاملة وفي مرحلة تاريخية معينة، يعني أن تحرّكه يهدف إلى تحقيق المنفعة الحسية التي ترى الجماعة فيها غيراً لنفسها. إذن، غائبة الفكر الايديولوجي غائبة نفعية، في الدرجة ترى النفعية هي الوجه الآخر الطابع العملي الذي يعيز كل تفكير مصلحي» (۱).

من هذا المنطق، أي القول بأن الايديولوجيا هي تعبير الجماعة (الطبقة، الفئة، الامة... الخ) عن ذاتها في لحظة تاريخية معينة، تنبثق ازمتنا في الوطن العربي، إذ ليس هنالك ايديولوجيا معينة تطرح نفسها بشكل صحيح على انها التعبير النظري والواعي لمصلحة ومستقبل الأمة العربية (الجماعة) في هذه اللحظة التاريخية المعاشة، بل ليس هنالك ايديولوجيا جزئية (تلك التي تعبر عن جماعة اقل من الأمة كالطبقة أو الشريحة أو الفئة) استطاعت أن تعبر تعبيراً نظرياً سليماً عن جماعتها، بحيث إنها اكتسبت صواقع اجتماعية وسياسية معينة، استطاعت من خلالها الوصول الى مرحلة التعبير الكلي عن الجماعة الأكبر الا وهي الأمة. كادت الناصرية أن تصل الى هذا المستوى (بل أنها وصلت

<sup>(</sup>١) بصار، المصدر نقسه، من ٥٢ ـ ٥٣

<sup>(</sup>۲) المصدر تقسه بص ٥٤.

<sup>(</sup>٢) المصدر بقسه، من ٤٥

الى حد ما خلال الخمسينات والستينات)، الا أن هزيمة يوبنو/حزيران اسقطت المعاقل الايدبولوجية للفكر القومي التقليدي، وسقط الوطن العربي في دواحة من الضياع الايديولوجي منذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظة. فإذا نظرنا الى الوطن العربي المعاصر، فإننا نجده يعجّ بالايديولوجيات المتصارعة والمتنافسة، ولكن أي من هذه الايديولوجيات لم يصل الى مرحلة أو القدرة على التعبير النظري عن الجعاعة (الأمة يشمولها)، وذلك لخلل في مضمون وبنية هذه الايديولوجيات، مما يعيقها عن الانصهار العضوي في البيئة والمحيط العربيين. في صبيل فهم نظري لهذه الايديولوجيات ودراستها دراسة واعية في سبيل بيان مواقع الخلل فيها، فإننا سنقسمها الى اربعة اقسام سنقوم بدراستها كل على صبيل بيان مواقع الخلوجيا المثقف التقليدي، ايديولوجيا المثقف المعاصر، ايديولوجيا النخب السياسية الحاكمة وايديولوجيا الجماهير.

## ١ ـ ايديولوجيا المثقف التقليدي

إن الايديولوجيا التقليدية، والتي يحملها الشبيخ كما في كتابات العروي، أو السلقي كما في كتابات الجابري، هي ايديولوجيات تقرآ الحاضر في الماضي، وتنفي البعد الزماني في قراءتها، بمعنى آخر، ووفق تعبير الجابري فإنه: «عندما يقرر السلقي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قولة الإمام مالك «لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما صلح به أولهام، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل اطاره المرجعي الوحيد...ه(١). بمعنى آخر، فإن ايديولوجيا التقليدي تتضمن استلاباً زمانياً معيناً، يتلخص في أن المثقف التقليدي (الشيخ، السلقي) إنما يعيش في محلم زامِه مفصول الجذور عن الواقع المعاش واللحظة التاريخية الراهنة. أي أن الابديولوجيا التي يحملها التقليدي هي بمعنى من المعاني وفق المفهوم المباركسي الكلاسيكي: وعي زائف وغيوم تحجب الحقيقة التاريخية الفاعلة. وكل شيء وفق ايديولوجيا هذا المثقف خاصع لإطاره المرجعي، أو نموذجه المثالي وفق مفهوم ملكس ڤيبر، الذي هو في غالب الأحيان لا يتجاوز فترة حياة الرسول والمرحلة الراشدة، رغم تناقضاتها العديدة إذا درست وفق منهج تأريخي موضوعي، بمعنى أخر، فإن كل شيء خاضع لقياس الواقعي على المثالي، والمثالي في هذه الحالة هو فترة زمنية ماضية بعينها. فإذا ما كانت هنالك مسالة ال اشكالبة معينة تحتاج الى حل معين، فإن المثقف التقليدي (السلفي) يأخذ في تقليب كتب التاريخ بحثاً عن شيء يمكن القياس عليه (في حالة انتفاء النص الصريح) واستنباط حل

<sup>(</sup>١) الجابري، الخطاب العربي المعامس من ٢٩.

برضى به وفق اطاره المرجعي، دون ان يكون الواقعة ذاتها أي حجية، ودون أن يكون المضرورات العملية أي قوة معيارية في ذاتها خارج النص أو الحادثة المشابهة أو الاطار المرجعي ـ المثال بصفة عامة. بإيجاز، فإن المثقف التقليدي (الذي هو سلفي بالضرورة) شديد الكراهية الرأي، بعيد كل البعد عن ديناميات اللحظة التاريخية المعاشة، منغلق على ذاته في حلم زاه يمده بالإجابة عن أي شيء وكل شيء، رافضاً لأي شيء يمكن أن يعكّر عليه حلمه هذا. .

يشكّل الإسلام بالنسبة الى المثقف التقليدي معيار الحقيقة والعمل في الوقت ذاته، كما يشكّل الأساس الذي من خلاله يحكم على الأمور من حيث الصلاح والطلاح، فكل ما هو حسن، سواء أجاء من الغرب أم من البيئة المحلية، فهو من الإسلام، وكل ما هو فاسد سواء وهناك، في الغرب أم مهناء في البيئة المحلية ام التاريخ، فإنما هو خارج الإسلام، وفي هذا الموقف، فإننا لا ننتقد المثقف التقليدي، لأن كل صاحب ايديولوجيا هو مساحب اطار مرجعي بالضرورة يحكم من خلاله على الأشياء بلل ويراها من خلالها. الا أن النقطة الغامضة في هذا الموقف هي عن أي واسالم، يتحدث التقليدي؟ .

المشكلة هذا هي أن الإسلام التقليدي هو «اسلام ذاتي» وليس «اسلام موضوعي». اسلام يعيش في داخل التقليدي وخاضع لتغيراته الذاتية جاعلًا من نفسه معياراً للأمور وليس العكس. فإذا ما سارت الأمور مخالفة لما يرى، أو انحرفت عن المنطق الذي يحمله في ذاته، فإن الخلل في هذه الحالة هو في الأمور وليس في نفسه التي تقف ثابتة ثبات الحقيقة المطلقة. هذا الوضع، لا يفسره التقليدي على انه موقف ذاتي، بل على أنه موقف الإسلام بشموله، وبالتالي، فإنه \_ أي التقليدي \_ لا يمكن أن يخطىء، لأنه هو المعيار للصواب والخطة وليس أي شيء خارج ذاته. ومن هذه النقطة بالذات ينبع الضياع الايديولوجي والضباب الفكري، الذي يجعل من اتباع هذا المنهج أشبه ببني اسرائيل في شيه سيناء .

## ٢ ـ ايديولوجيا المثقف الحاضر

بمثلما يعيش المثقف التقليدي استلاباً زمانياً، فإن المثقف المعامسر (باخشلاف مشاربه الإيديولوجية ومنطلقاته الفكرية سواء اكان ليبرالياً أم اشتراكياً أم تقنياً أم غير ذلك) يعيش استلاباً مكانياً، مبعثه أن أطاره المرجعي ونموذجه المثالي، إنما هو واقع غير واقعه وديناميات غير ديناميات مجتمعه. وبمثلما يقرأ التقليدي الحاضر في الماضي، فإن المعاصر يقرآ الدهناك، في الماضي، فإن المعاصر يقرآ الدهناك، في الماضي، فإن بالدهناك، فهو تقدم وصلاح. هذا هو لسان حال المثقف المعاصر والايديولوجيا التي يحملها على اختلاف اشكالها، وإن لم يصرّح بذلك علناً. ومن هذا المنطلق، تنبع الحلول

التي يطرحها المثقف المعاصر الخروج من حالة الضياع التي يعيشها الوطن العربي فالعلمانية، أو قصل الدين عن الدولة، والاشتراكية والديمقراطية والمشاركة السياسية ونحو ذلك من مقاهيم، إنما تطرح لا لانها نابعة من ضرورة موضوعية يقرضها الواقع المعاش، بل لانها نجحت دهناك، وكانت السيب في تقدمهم، وعلى ذلك، فإن سبب تخلفنا هو غيابها وبالمنطق نفسه، فإن الخروج من أزمة التخلف والضياع، انما تكون وبكل بساطة نقل التجربة الناجحة دهناك، كي تفعل مبحرها دهناه.

وهذا المنطق في جوهره منطق استلابي هروبي أكثر منه حل موضوعي للمشكلات التي يطرحها الواقع العربي، فبمثلما يهرب التقليدي الى الماضي ويغلف نفسه بحلم زمني معين، نجد أن داخاه المعاصر لا يختلف عنه جوهرياً: الهروب الى مكان أخر واغلاق نفسه على حلم مكاني معين، وبمثلما يقوم التقليدي بجعل داسلامه الذاتي، محك الأمور ومعيار الحق والحقيقة، فإن المعاصر يجعل من أيديراوجيته المنتقاة، القوقعة الذاتية التي تفسر كل شيء وأي شيء. فالليبرالي يرى أن اسس البلاء هي غياب الديمقراطية الليبرالية... طبقوها وانتم تنتقلون من حال الى حال، وكذا هو منطق الاشتراكي والأخرين، هروب واستكانة في قواقع ذاتية، لا علاقة لها بالراقع المعاش، ولا علاقة للواقع المعاش بها

ان الغرق الجوهري حقيقة بين التقليدي والمعاصر هو في الإطار المرجعي الذي يلجأ اليه كل منهما، وفي «السلف الصالح» الذي يجد أي منهما الدفء والراحة في كنفه، فسلف الأولين يقع في غياهب الزمان، وسلف الأخرين يقع في مجاهل المكان، وكلا السلفين يمارس سلطة استلابية قمعية في جوهرها على كلا النوعين من المثقفين وكلا النوعين من الايديولوجيا: سلطة الماضي على الحاضر، وسلطة «الأخرين» علينا، وكلا النوعين من الاستلاب والقهر هما سلب للشخصية واستقلالها، وتفريغ للواقع من مضمونه، وخلق حالة من الخواء والضياع تضيع معها المعاني وتختلط الأمور، وتكون النتيجة كثور الساقية الذي يتحرك وهو ثابت، ويدور وهو في حقيقته واقف .

## ٣ - ايديولوجيا النخب السياسية الحاكمة

مهما اختلفت المصادر الايدبولوجية التي تقيم عليها النخب السياسية العربية الحاكمة شرعيتها (الثورة، التنمية، التقليد، العشائرية، الشرع)(۱)، فإن كل ذلك يصب في نمطين للسلوك يحددان طبيعة النخبة المسياسية العربية الحاكمة، وكذلك رد فعلها تجاه الأحداث والأزمات. بشكل عام، فإن النخب السياسية العربية أنية التفكير نفعية السلوك، الأنية في التفكير تنبع من محدد أساسى وجوهري لسلوك النخبة السياسية الحاكمة في

Michael C. Hudson, Arab. مي سبيل نظرة أشمل لمسألة الشرعية ومصادرها نظرياً وفي الوطن العربي، انظر Michael C. Hudson, Arab. مي سبيل نظرة أشمل لمسألة الشرعية ومصادرها نظرياً وفي الوطن العربي، انظر Politics. The search for Legitimacy (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977)

الوطن العربي هو مبدأ الحفاظ على الذات، فوفقاً لهذا المبدأ يتحدد سلوك النخبة السياسية ورد فعلها تجاه المتغيرات الاجتماعية الداخلية وتجاه المتغيرات الدولية، وذلك بشكل قصير المدى أني التأثير، وهذه أبرز صفات القرار العربي بصفة عامة. فالقرار العربي خاضع لمسالة أو مبدأ والفعل ورد الفعل، حيث تغيب الخطة والرؤية المستقبلية البعيدة المدى، وتبقى المصالح الأمنية المباشرة او القربية المدى، هي المحدد الأول والأخير لشكل القرار ار رد الفعل بمعنى أصح. وعلى ذلك، فإن أي ايديولوجيا تقول بها النخبة السياسية العربية السائدة، ما هي في خاتمة المطاف الا تبرير لشرعية نظام النخبة، و لكنها ليست، بأي حال من الأحوال، محدداً لسلوك التخبة في المحيطين المحلي والدولي، وليس لمها علاقة بالقرار الذي وتتخذم النخبة، بمعنى أن القرار في الوطن العربي، يتخذ وفقاً لقاعدة الفعل ورد الفعل في اطار أمن النظام والنخبة، ولكنه لا يصنع بحيث يكون للايديولوجيا مانحة الشرعية دور في صناعة ذلك القرار، بإيجاز شديد، فإن الايديدولرجيدا الفعلية للنخب السياسية العربية السائدة هي البراغماتية، بغض النظر عن الايديولوجيا المعلنة والتي لا تعني اكثر من بساط للشرعية. حقيقة أنه وخلال فترات معينة، كان لايديولوجيا السلطة دور في تحديد نوعية القرار المتخذ، (وابرز مثال على ذلك هو الفترة الناصرية في مصر)، إلا أن ذلك لم يدم طويلًا، حيث عادت النخب السياسية العربية (بكل اتجاهاتها الايديولوجية) الي براغماتيتها التقليدية .

## ءُ - ايديولوجيا الجماهير

ترتبط الايديولوجيا السائدة جماهيريا بمسائة الثقافة السياسية السائدة في الوطن العربي(١). والثقافة السياسية يمكن أن تعرّف وفق مستويين للتحليل: المستوى الفردي والمستوى الجماعي(٢). وفقاً للمستوى الفردي، فإن الثقافة السياسية تعني مكبل الطرق المهمة التي من خلالها ينظر القرد ذاتياً الى العناصر الاساسية في نسقه أو نظامه السياسي»(٢). وفقاً للمستوى الجماعي، فإن الثقافة السياسية: «تتعلق بالنظرة الجماعية التي يحملها الأفراد تجاه العناصر الأساسية لنسقهم او نظامهم السياسي،(4). بعبارة أشمل، وبشكل يبريط ما بين المستوى الفردي النذاتي والمستوى الجماعي للثقافية السياسية، فإنها تعني، وفق رأي سيدني فرما: «المعتقدات الواقعية والرموز التعبيرية والقيم

Walter A. Rosenbaum, Political Culture (New York, Praeger, 1975), p.4.

<sup>(</sup>١) نحر نفرّق في اطار هذه الدراسة بين الايديولوجيا السائدة جملهيرياً، وبين الايديولوجيا السبائدة سلطوياً، فايديولهجيا المططة ليست بالمسرورة ليديولوجيا الجماهير (Y)

<sup>(</sup>٢) المصدر بقسه، ص ٤

<sup>(</sup>٤) المصدر نفيته، ص ٤

التي تحدد الوضع الذي يحدث التعرف السياسي في اطاره (١٠). وعلى ذلك، فإن الثقافة السياسية هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع، والتي من خلالها ينظر الفرد الى نفست ومجتمعه والعالم من حوله. وبالنسبة إلى الثقافة السياسية، فإنها تلك القيم والقناعات السائدة في مجتمع ما، والتي من خلالها يحدد الفرد موقعه الاجتماعي وعلاقته مع الأخرين، سواء أكانوا أفراداً أخرين في المجتمع أم النخبة أم الصفوة السائدة وما يتعلق بها من مؤسسات وايديولوجيات. وبهذا المعنى، فإن الثقافة السياسية تصبح قريبة كل القرب من مفهوم الايديولوجيا وفق المفهوم الهيغلي والماركسي والمفهوم الكلي لمانهايم.

وإذا اردنا أن نتتبع مصادر القيم والقناعات التي من خلالها ينظر الفرد العربي الى نفسه وموقعه الاجتماعي (والسياسي والاقتصادي)، ويحدد من خلالها علاقاته وتفاعلاته مع الأخرين (سواء بقية الأفراد أم النخب على اختلاف انواعها من ثقافية وسياسية)، وبالتالي ايديولوجياته التي من خلالها يسلك ويتفاعل ويتداخل مع الأفراد والمؤسسات، فإننا نجد أنها متعلقة بمؤسسات ذات طبيعة موروثة: العائلة، الطبقة، نمط العيش، الدين وفق الفهم الشعبي، وقيم السلوك السائدة اجتماعياً (١٠). يعبارة موجزة، فإن القيم والقناعات التي تشكل الثقافة السياسية الفرد والجماهير العربية، وبالتالي ايديولوجياتها، هي قيم وقناعات موروثة تتصف بالسكون (الاستاتيكية) والثبات النسبي، فعلاقة الفرد والجماهير العربية مثلاً مع السلطة السياسية القائمة، هي علاقة ثابتة سواء اكنا نتكلم عن الدولة قديماً أم أي سلطة سياسية في أي قطر عربي راهن. هذه الملقة بين الطرفين، والنظرة الدونية من السلطة تجاه الجماهير، والخوف الدائم من قبل الجماهير تجاه السلطة.

بصفة عامة، فإن فجوة الانفصال بين المجتمع والدولة في الوطن العربي هي اشد ما تكون عليه من حدة. هذا الانفصال بقي ثابتاً رغم الزمن ودخول متغيرات جديدة في تاريخ الوطن العربي المعاصر، مما أدى إلى ثبات واستاتيكية القيم والقناعات التي يحملها الفرد العربي البسيط تجاه نفسه ومجتمعه والعالم من حوله. فتعبير «نحن» و«هم» بقي ثابتاً منذ نشوه الدولة العربية الأولى، وبخاصة في الفترة الأملوية، للإشارة إلى «الجماهير» نشوه الدولة العربي، انعكس في الاذهان ودالسلطة». بمعنى أن انفصال المجتمع عن الدولة في الوطن العربي، انعكس في الاذهان على شكل مفهومي هو نحن وهم، ومن خلال هذين المفهومين يتحدد السلوك السياسي للفرد العربي، ومدى تفاعله وتداخله مع «الآخرين» الذين تشكل السلطة السياسية الجزء الأهم منهم.

<sup>(</sup>١) مكر هذا التعريف. كمال المتوفي، نظريات النظم المسلسية (الكويت وكالة المطبوعات، ١٩٨٥)، ص ١٩٢٠ - ١

 <sup>(</sup>٢) انظر من هذا المجال حليم بركات، المجتمع العربي المعلمان: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت مركز دراسات الرحدة المربية، ١٩٨٤)، من ٣٢٥ .. ٣٢٩.

وعلى ذلك قإذا ما كانت ايديواوجيا المثقفين تتميز بالغربة والاستلاب (استلاب الزمان بالنسبة إلى التقليدي، واستلاب المكان بالنسبة الى المعاصر)، وايديواوجيا السلطة بكونها مصدراً للشرعية ليس إلا، ولا علاقة لها بالسلوك القطي القائم على نمط معين من أنماط البراغمانية قصيرة المدى، فإن ايديواوجيا الجماهير تتميز بالاستاتيكية والثبات النسبي عبر الزمان، رغم المتغيرات التي غيرت، بشكل او باخر، من الظروف والبنى الاجتماعية والاقتصادية العربية. ولكن هذه التغيرات الجديدة لم تمس في الحقيقة جوهر البنى الاجتماعية والاقتصادية العوروث، مما أبقى ايديولوجيا الجماهير حبيسة الموروث، وزاد في الفجوة بينها وبين فئات المجتمع العربي الأخرى وايديولوجيات تلك الفئات، وبينها وبين السلطة كايديولوجيا (في كثير من الأحيان) وكممارسة (في كل الاحيان). هذه الفجوة والقجوات، هي أساس الضياع والتخبط الايديولوجي الذي يعيشه الوطن العربي، وبالتالي أساس ضياع الرؤية (أو عدم وضوحها على الأقل).

# ثالثاً: في اشكالية المرجع

قال ابن اسحاق: وواجتمعت قريش بوماً في عيد لهم عند صنم من اصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له ... فخلص منهم اربعة نجياً وهم: ورقة بن نوفل بن اسد بن عبد العزى ... وعيد الله بن جحش ... وعثمان بن الحويرث ... وزيد بن عمرو بن نفيل ... فقال بعضهم لبعض : تعلموا والله ما قومكم على شيء ... يا قوم التمسوا لانفسكم، فإنه والله ما أنتم على شيء ... يا قوم التمسوا لانفسكم، فإنه والله ما أنتم على شيء ... ويعلق رضوان العربي الراهنة اكثر من ذلك القول: وتعلموا والله ما قومكم على شيء .. ويعلق رضوان السيد على هذا النص، ونصوص آخرى، بالقول بأن قريشاً انقسمت ولانقسام الأمور، انقسام الأرباب او تعددها، والتشديد هنا منا) (٢). إن الأرباب التي كانت سبب وضياعه قريش تتكرر في حالتنا العربية الراهنة على شكل وليديولوجيات سلبية استلابية . فكما كانت الأرباب عند الوثنيين استلاباً الراهنة على شكل وليديولوجيات سلبية استلابية . فكما كانت الأرباب عند الوثنيين استلاباً للإنسان، حيث إنها تجعل من خالقها (وهو الإنسان) مخلوقاً، ومن ربها الفعلي عبداً، فإن الأيديولوجيات القائمة في الوطن العربي المعاصر، بأنواعها الأربعة الثي ذكرنا، تشكل الأيديولوجيات القائمة في الوطن العربي المعاصر، بأنواعها الأربعة الثي ذكرنا، تشكل

- سر ارسوان استيدا طاهيم مجمعات في الإسلام الراساء في الموسيو توجيا المريحية للاجتماع الغريد الإسلامي (بيروت دار النبوير، ۱۹۸۶)، من ۱۲.

<sup>(</sup>١) سيرة ابن هشلم (بيروت: ډار اسياء التراث العربي، [د. ت])، ج ١٠ س ٢٣٧ ــ ٢٣٨

<sup>(</sup>۲) عليق رصوان السيد هذا منصب في المقلم الأول على أبيات لذيد بن عمرو بن خبل يقرل فيها.
(۲) عليق رصوان السيد هذا منصب في المقلم الأول على أبيات لذيد بن عمرو بن خبل يقسمت الأصور عبرالت السيدي عميماً كذلك يفسمل الجلد الصبور مبلا السيدي اديين ولا ابتتياها ولا منصبي بنبي عميرو ارور ولا منصبي بنبي عميرو ارور ولا منصبي بنبي عميرو ارور ولا منسي الدمير إذا حلمتي يسيد الشرارة مبللا البين، وكنان رباً لنبا في الدمير إذا حلمتي يسيد الشرارة مناهيم الجماعات في الإسلام؛ دراسة في السوسيولوجيا الخاريخية للاجتماع العربي

استلاباً للإنسان العربي المعاصر، مما يؤدي إلى النتيجة نفسها التي خلص إليها الاربعة الناجون ألا وهي: وتعلموا والله ما قومكم على شيء. لقد كان هؤلاء الأربعة، في رأي رضوان السيد، يفتشون عن حجذر الاجتماع، اجتماعهم هم. وكانت قضيتهم اكتشافهم انهم وقومهم ليسوا على شيء، أي أنه ليس لاجتماعهم جذر أو مرجع ايديولوجي: ليس هناك نص يمكنهم الاستناد إليه، إذ ليس بالوسع الاستناد إلى هياكل أصنام قريش، ولا إلى صفقاتها التجارية الذكية، بعد أن كان الاتحراف الذي أفقد الجماعة القرشية جوهر اجتماعها أو جذره الايديولوجي. إن الاجتماع القرشي بغير اساس، ولذلك كانت بدايات الشرذمة، فعادت العشائر للظهور مخترقة وحدة القبيلة من خلال أبيها. وشاعت الاحلاف والاحزاب داخل جسم قريش الذي كان من قبل واحداً...، (۱).

وبالمنطق نفسه، نستطيع القول إن الدوطن العربي يعيش حالة تشتت واستلاب الديولوجيين، منشأهما غياب الأرضية الايديولوجية المشتركة التي يقف عليها العرب كل العرب. وعندما نقول أرضية ايديولوجية مشتركة، فإننا لا نعني احادية التفكير أو احادية الايديولوجيا، بقدر ما نعني قيماً وقناعات تشكل الاطار الحضياري العرجمي العام الذي فيه ومن خلاله تنبثق نظرة مشتركة وثقافة سياسية مشتركة، تعيّر عن وجهة نظر الامة ومصالحها المشتركة تجاه الأخرين. هذا الإيطار المشترك لا ينفي التعددية الايديولوجية، ولكنه يجعلها تدور في ظله أو في دائرته. أن التعددية الايديولوجية الصائية في الموطن ولكنه يجعلها تدور في ظله أو في دائرته. أن التعددية الايديولوجية المائية في الموطن العربي هي أمر شبيه يتعدد الأرباب عند قريش، مما يجعل منها جملة من المتناقضات المتنافرة لا جملة من الاتجاهات ذات الإطار الواحد، بمعنى أخر، أن التعددية الايديولوجية الصائية في حالة من التناقض السلبي في مقابل الثناقض الإيجابي، حينما تكون مثل هذه التعددية في اطار حضاري واحد معين .

يقول كمال المنوفي، في معرض حديثه ومقارنته بين الايديولوجيا والثقافة السياسية، بأن الايديولوجيا ذات وظيفتين اساسيتين داحداهما على مسترى الميكرو والأخرى على مسترى الماكرو، وتتمثل الوظيفة الأولى في كون الايديولوجية إطاراً لحالة يساعد المرء على تحديد هويته داخل الاطار الاجتماعي والسياسي القائم، اي تحديد موقعه التاريخي والاجتماعي، ودوره الملائم في الحياة، وطبيعة وغاية وجوده... اما الوظيفة الثانية فتدور حول تحقيق التضامن الاجتماعي... إذ هي تكفل تماسك الجماعة التي تقبلها، حيث تزود اعضاءها بنظام عقيدي يلتفون حوله ويجدون فيه مثلاً اعلى ينشدون بلوغهه (الاروبولوجيا العضاءها بنظام عقيدي الميكرو (الجزئي) ومستوى الماكرو (الكلي) بالنسبة الى الابديولوجيا هي أمر شبيه بتفرقة مانهايم بين الايديولوجيا الكلية والايديولوجيا الجزئية، والتي سبق أن ناقشناها أن الغائب في الساحة العربية، والذي أطلقنا عليه اسم الأرضية الايديولوجية

<sup>(</sup>۱) المصندر نفسه، من ۱۱ ـ ۸۲.

 <sup>(</sup>٢) المعرض، تظريات النظم الصياسية، من ١٦٧ ...١٦٨.

المشتركة أو الإطار الحضاري المشترك، هو ما يسميه مانهايم الايديول وجيا الكلية، وما يسميه المنوفي مستوى الماكرو بالنسبة الى الايديولوجيا، وما يسميه رضوان السيد المرجع الايديولوجي أو غياب النص الموحد، ففي الغرب (بشقيه الراسمالي والاشتراكي، الليبرالي والجمعي)، هناك ايديولوجيا كلية سائدة أو «نص موحد»، وفق تعبير رضوان السيد، أو أطار حضاري مشترك وفق تعبيرنا، هو القيم الأساسية للحضارة الغربية والتي تشكلت على فترتين: الأولى هي تلك الفترة التي تفصل بين الاسكندر المقدوني والامبراطور الروماني قسطنطين، والثانية هي عصر النهضة الأوروبية (١١). ويحدد لنا روجيه غارودي القيم الأساسية لهذه المضارة، والتي يسميها والمضارة الفاوستية»، على النحو التالي: رجمان الفعل والعمل، رجمان جانب العقل، ورجمان اللانهائي الكمي وحسب (٢٠). في اطار هذه المرجعية الحضارية (او النص المرجع) المشتركة والواحدة، تتعدد الاتجاهات الصغرى، وقد تصل الى حد الخصام، ولكنها تبقى ضمن ارضية مشتركة تكفل امكانية حل الخمسام الذي تنتفي امكانية حلبه في غياب تلك الأرضية المششركة. وما الخلاف الراسمالي ـ الشيوعي، الليبرالي ـ الجمعي، الا أقصى ما يمكن أن يصل إليه الخصام في ظل مرجعية حضارية واحدة. فهذا الخصام أو الخلاف لا يتعلق بالقيم المرجعية ذاتها بقدر ما يتعلق بتأويل او تفسير تلك القيم. فالخلاف، مثلًا، بين فكر كل من كارل ماركس وادم سميث، ليس متعلقاً بالأهداف بقدر ما هو متعلق بالوسائل: فالأول يرى أن تحقيق الغرد لذاته لا يكون إلا في ظل مجتمع وفرة لاطبقي (الشيرعية)، والأخريري أن تحقيق الفرد لذاته لا يكون الا في ظل مجتمع تسوده المنافسة. ولكن بيقى الاثنان متقفين، في حالتنا هذه، على أن الفرد هو المعيار وهو الهدف، وهذا ما قاله السوفسطائي بروتاغورس قبلهما بأكثر من خمسة وعشرين قرباً من الزمان .

إن غياب المرجعية المضاربة هذه، هو الذي جعل من الاتجاهات الايديولوجية التي تحملها مختلف الفئات الاجتماعية العربية تجسيداً للإستلاب بأنواعه، وكذلك الفجوات القائمة بين هذه الايديولوجيات والفئات.

# رابعاً: في اشكالية الفجوة

من خلال ما سبق، تبين لنا أن الحياة السياسية العربية تتميز أو تتصف بتعددية ايديولوجية أو فسيفسائية ايديولوجية، وفق تعبير حليم بركات، وذلك من دون مرجعية حضارية ايديولوجية مشتركة حتى وإن قبل بأن القيم الأساسية والعامة للحضارة

 <sup>(</sup>۲) انظر في هذا المجال. جان جان جاك شوعالييه، تاريخ الفكر السيامي من المدينة ـ الدولة الى الدولة القومية، (سروت
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۹۸۵)، بخاصة هن ۱۱۲ ـ ۱۱۷.

<sup>(</sup>٢) روجيه غارودي، حوار الحضارات (باريس بيروت، منشورات عويدات ١٩٧٨)، من ٢٩ ــ ٤٢

العربية \_ الإسلامية، تشكل مرجعاً حضارياً ايدي ولوجياً مشتركاً لجميع التيارات الايديولوجية العربية، الا أن مثل هذا القول يقصد به حقيقة، شيء من التبرير وأضفاء صفة الشرعية على تلك التيارات الايديولوجية، ولكنه في حقيقة الأمر لا يصف واقع الأمر. فالمعاصر وايديولوجياته، وكذلك التقليدي وعضو النخبة السياسية والجماهير، كلها تقريباً تفتقد ذلك الرابط أو الأرضية المشتركة التي تجعل منها تيارات وأوضاعاً، ضمن تيار أشمل ووضع حضاري أعم، وقد بيّنا ذلك سابقاً، وبيّنا كيف أن كل ذلك، إنما يشترك بصفة والاستلاب،، والتي تعني أول ما تعني الانفصال شبه الكامل بين الذات الحاملة للفكرة، وموضوع تلك الفكرة، ويصفة عامة، بين الفكرة والمرضوع، المثال والمادة، النموذج والحركة، وقدعبًر الجابري عن كل ذلك أفضل تعبير حيث يقول: مما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفى من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الضلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. وبعبارة اخرى، أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الواقع العلموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج \_ السلف دوماً. هذا ولا يدمن التأكيد مرة أخرى أنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج \_ سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد»(١).

غير أننا نضيف هنا إلى ما قاله الجابري ان انفصال الخطاب العربي المعاصر عن واقعه ليس كل المشكلة، وإن كان أساسها، بل انه إضافة الى ذلك، فإن غياب الإطار المرجعي العام المشترك يشكل ايضاً جزءاً من المشكلة، فعندما نقول «الواقع» فإننا لا المرجعي العام المشترك يشكل ايضاً جزءاً من المشكلة، فعندما نقول «الواقع» فإلى المقام الأول، بين الذات والموضوع، جوهر هذه العلاقة او رابطها هو تلك المرجعية النظرية التي تحدد ما هو «الواقع» وكيف يمكن الوصول إليه في سبيل فهمه، ما اردنا قوله أن الواقع ليس أمراً مستقلاً، بل هو بدوره «مفهوم» لا بد لإدراكه من إطار مرجعي نظري معين، وهنا تبرز مشكلة «الايديولرجيات» العربية التي تبني أطراً مرجعية نظرية معينة لفهم الواقع العربي، أمياً من خارج الاطار الحضاري الشامل الذي نما فيه هذا الواقع وترعرع، وعلى ذلك، فإن انفصال الفكر عن الواقع في المتخذ لفهم ذلك الواقع، ويذلك، فإن الانفصال ما هو الا لغربة الإطار النظري المرجعي المتخذ لفهم ذلك الواقع، ويذلك، فإن الانفصال ما هو الا

هذه والفجرة، بين الفكر والواقع في الحياة السياسية العربية قد وقَّاها الجابـري

<sup>(</sup>١) الحابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨٥ – ١٨٦.

وغيره حقها من البحث، وكاتوا مبدعين في ذلك. الا ان هذه الفجوة الرئيسية قادت وتقود الى شبكة أو سلسلة أخرى من الفجوات أو الانفصال، وذلك في ظل ما قلناه عن غياب الاطار المرجعي النظري الحضاري المشترك: انفصال وفجوات بين المثقفين أنفسهم، بينهم وبين الجماهير، بينهم وبين السلطة وبين الجماهير. لماذا كل ذلك؟ جزئياً يجيب الجابري عن ذلك عندما يتحدث عن انفصال الفكرة عن واقعها من ناحية، وتحول الخطاب إلى مسألة قياس فقهي وفق المرجع النظري المتبع، الذي يركز على مسالة التفسير والتأويل لنصوص المرجع اكثر من تأويل ديناميات الواقع من ناحية أخرى. غير أننا وفي سبيل فهم أشمل واعم، لتأخذ هذه الفجوات واحدة تلو الأخرى في محاولة، مجرد محاولة بسيطة، للفهم، وسنجد في نهاية المطاف، أن هذه الفجوات يجمعها عامل مشترك واحد هو أساسها، ألا وهو غياب الأرضية المشتركة أو الاطار المرجعي الكلي الواحد.

فبالنسبة الى عبلاقة المثقف ببالمثقف (سواء أكنا نتحدث عن عبلاقة التقليدي بالمعاصر، أم التقليدي بالتقليدي، ام المعاصر بالمعاصر)، فإننا نجد أن العلاقة تتسم بطابع العداء أكثر من طابع الاتفاق وان كان جازئياً، وذلك امر منطقي إذا أخذ في الاعتبار اختلاف والفقه، الذي يقيس عليه كل مثقف الأمور التي ترد عليه، دون ان يكون هناك «فقه أشمل» يجمع هذه التيارات الفقهيئة برباط معين وإن كان ضعيفاً. هذه والفسيقسائية، لا تجدها في أكثر البلدان الراهنة ايماناً بالتعددية، وذلك مثل الانساق السياسية في العالم الراسمالي، فهناك، مهما تعددت التيارات ومهما تعددت المشارب الثقافية، فإنها في نهاية المطاف تصبُّ في التيار الليبرالي الأشمل الذي يشكل المرجع النظري الحضاري المشترك. حتى الأحزاب الشيرعية التي يفترض أن تكون على طرقي تقيض مع هذا المرجع النظري، فإنها في نهاية المطاف كيَّفت نفسها، أو كيِّفها المحيط السائد، لتصبح ليبرالية أولًا، وشيوعية ثانياً، وذلك مثل الشيوعية الأوروبية (١). وفي التاريخ العربي - الإسلامي، نجد أنه، وعلى الرغم من التعددية الايديولوجية للكثير من الحركات الفكرية والسياسية، إلا أنها ـ أي هذه الحركات ـ لم تكن في اجمالها تفرج عن «النص» الموحد للأمة. هذا والنصء هو ما نسميه الايديولوجيا الكلية او الاطار النظري المرجعي المشترك، وهو الغائب عن الساحة العربية، فاختلاف الخوارج والمرجنة والمعتزلة وّالشيعة والسلقية ... الخ، هو اختلاف في تأويل النص الجامع لا حول النص ذاته، ولذلك، قامت الحضارة العربية \_ الإسلامية وسادت جامعة الوحدة (كأمة) والتعدد (كمجتمع) في إطار جدلي متكامل. أما في الرقت الراهن، فإن الاختلاف هو في النص ذاته، ولذلك نحن فيما

Kenneth M. Dolbeare and Murray J. Edelman, American Politics: pilcies, Power امثلر ني هذا المجلل (۱) er and Change (Lexington: Mass. D.C. Heath and Company, 1979); Kenneth M. Dolbeare and Patricia Dolbeare, American Ideology: The Competing Political (1973), and Gabriel A. Almond ed. Comparative Politics Today: A World View (Boston: Little, Brown, 1974).

نحن فيه. وفي هذا المجال، يقول رضوان السيد: «كانت هناك أمة واحدة، تملك عقيدة واحدة وداراً واحدة، وسلطة واحدة، وتزحف لتحرير العالم بعد أن تحررت بالتوحيد والوحدة» (١).

ينعكس كل ذلك على المنقف وعلاقته مع المنقف الآخر، إذ يصبح الصراع بين المنقفين صراع منصوص، كلية بدلاً من أن يكون صراع مفروع، جزئية في إطار نص واحد، وشتان بين نوعي الصراع، ففي النمط الأول مصراع النصوص متكون العلاقة معفرية (Zero Sum Game)، وفي النمط الثاني تكون العلاقة جدلية أو «دفعية»، وفق العنظور الإسلامي (۲)، وبالتالي، فإن العلاقة الأولى علاقة تناقض سلبي (وجود معدم)، والثانية علاقة تناقض أيجابي (نقيض متوفيق، وفق المفهوم الهيغلي) .

وإذا أتينا إلى علاقة المثقف بالجماهير، فإننا نجدها هي الأخرى تتميز بمعضلة الفجرة. فالمثقف يحمل ثقافة غرببة عن المجتمع، ويتحدث بلغة لا يفهمها الناس، والجماهير تحمل ثقافة نابعة من المؤسسات والبنى الاجتماعية السائدة ماضياً وصاضراً (ثقافة موروثة)، وبالتالي، فإنه لا ارضية مشتركة بينهما، فكيف نترقع التقاءهما؟ والمثقف العربي بوعي أو بلا وعي، يحمل ازدراءً كامناً في أعماق نفسه تجاه الجماهير، وبالتالي فهو يريد منها أن ترتقي الى مستواه حتى تستطيع فهمه، والجماهير تنظر نظرة دونية تجاه نفسها في مقابل المثقف، وبالتالي، تنعدم وسائل الاتصال الفعلى بينهما. فالمثقف العربي في تعامله مع الجماهير يسلك سلوك المعلم تجاه تلاميذه، وهؤلاء لا يفهمون ما يقوله المعلم، وبالتالي، تنقطع الجسور، ويحصل الانفصام الذي لا بد منه، وتتجعد الديناميات الاجتماعية المتعلقة بهذا العجال. والجماهير لا تفهم ما يقول المعلم، لأن اللغة التي يستخدمها لغة ذات مفردات لا تعرف معناها ولا تجد نفسها فيها، بمعنى أخس فإن مضاهيم اللغة التي يستخدمها والمعلم، هي مقاهيم تصف واقعاً أخر (سواء في الزمان لم المكان) لا تعرفه الجماهير ولا تعيش فيه، فمثلًا، يقبول الجابسي، «عندمنا يقرأ الساركساوي العبربي... في نص من النصوص، أن من طبيعة البورجوازية الصغيرة التذبذب والعجز عن مواصلة الكفاح الى النهاية، ثم يحكم بناء على ذلك بأن المسؤولية في هزيمة ١٩٦٧، ترجع الى البورجوازية الصبغيرة وقيادتها، عندما يقول مفكر عربي هذا القول... فإنه يفكر خارج الواقع العربي تماماً. ذلك أن البورجوازية الصغيرة كمقولة اجتماعية ـ ماركسية يندرج تحتها أزيد من تسعين في المائة من الشعب العربي، فهل يقبل هذا المفكر تحميل مسؤولية الهزيمة الى تسعين في المائة من الشعب العربي أو الشعب المصدي؟ ٥ (١)، والمنطق واللغة نفسهما

 <sup>(</sup>١) انظر رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة- دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت دار اقرآ، ١٩٨٤)، من ٨٧.

 <sup>(</sup>Y) الحطوط العامة انظرية «الدقع» القرآنية تجدها في. المصدر نقمه، ص ٢٦ – ٢٦

<sup>(</sup>٢) الجائِري، الخطاب العربي المعامس من ١٨٥

يمكن أن يستخدمهما أي مثقف أخر. المهم، كيف نطالب الجماهير بقهم المثقف إذا كان هو لا يدرك ما هي الجماهير الحقيقية في مجتمعه؟ أنه يتحدث عن مجماهير أخرى، لا علاقة لنا بها، وبالتالي، فإنه يصاب بالحبوط لعدم فهم الناس له، ويصاب الناس أيضاً بالحبوط لعدم فهمهم له، ويصاب الناس أيضاً عاداه، فالمثقف فهمهم له، ويضطهدونه لأنهم لا يعلمون ما يقول، وقد قيل: ممن جهل شيئاً عاداه، فالمثقف العربي يكتب أولاً وأخيراً لنفسه، مناقشاً إياها فارضاً ذاته على الواقع \_ وليس العكس \_ جاعلاً منها، أي ذاته، المعيار الأول والأخير لكل شيء، يعيش في مكان وزمان أخرين، طالباً من الجماهير أن تعيش معه لا أن يعيش هو معها، ومن هنا تتعمق تلك الهوة الايديولوجية .

وعلى العكس من تلك نجد الوضع في البلاد السائدة أو دول المركز في الوقت الحاضر. كما يقول كمال المنوفي متعرف كافة المجتمعات تقرقة أساسية بين ثقافة المعفوة وثقافة الجماهير»، ويختلف مدى التجانس بين هاتين الثقافتين من مجتمع الخر. ففي المجتمعات المتقدمة كالمجتمع البريطاني والمجتمع الأمريكي يوجد تجانس شبه تام... ولهذا نظل الصفوة... تقدّر القيم الأساسية للمجتمع ككل (وحدة النص أو الإيديولوجيا الكلية). وعلى خلاف ذلك، تعاني المجتمعات المتخلفة من فجوة هائلة بين قيم المعفوة وقيم الكلية). وعلى خلاف ذلك، تعاني المجتمعات المتخلفة من فجوة هائلة بين قيم المعفوة وقيم الجماهير» (١٠). وفي ظل الجماهير، حيث تنفصل قنوات تنشئة الصفوة عن قنوات تنشئة الجماهير» (١٠). وفي ظل ازدهار الحضارة العربية ــ الإسلامية (في ظل وحدة النص ــ الايديولوجيا)، كان «الناس يدركون ما يقوله مثقفو ذلك الزمان إدراكا ليس بمعنى الفهم والعلم، ولكن بمعنى أن المفاهيم المستخدمة أمر ليس غريباً عنهم. فمثلاً، قال أعربي: «الناظر في قدرة الله كالناظر في عين الشمس، يعرف ضوءها ولا يختم على حدودها» (٢٠). وسئل أعرابي عن القدر فقال هذا العماسية من علمه» (٣). فانظر الى كلام هذا «الإعرابي» الذي هو من سواد الناس، حكمه الى ما سبق من علمه» (١٠). فانظر الى كلام هذا «الإعرابي» الذي هو من سواد الناس، نجده يستخدم المفاهيم نفسها التي يستخدمها جهابذة علم الكلام، مما يؤكد الاتصال وينفى الانفصال .

وإذا جاء الحديث عن علاقة المثقف العربي بالسلطة، والسلطة بالمثقف، فهي علاقة احتراف أو اغتراب، العلاقة الاحترافية تأتي عندما تستطيع السلطة احتراء المثقف وجعله منظراً لضرورتها وشرعيتها، ويقوم بالتالي بالدفاع عن كل شيء واي شيء، وينتفي دوره دكشاهد على مجتمعه، وعصره، كما يفترض فيه أن يكون وفق رأي جان بول سارتر(1). وهو بذلك يتحول الى جزء من السلطة، وينتفي دوره كمثقف ويتحول الى ومحترف، يمارس الثقافة كحرفة ومهنة لا كموقف والترام، أما إذا رفض الاحتواء واستمر على ايسانه

<sup>(</sup>١) المترفي، نظريات النظم السياسية، من ١٧١ - ١٧٢.

رُ ) ابن عبد ربه، العقد الفريد ([د م] دار الفكر، [د، ت])، مج ١، ج٢، ص ١٩٤

<sup>(</sup>٢) العصير نقسه، س ١٩١٠.

<sup>(</sup>٤) جان برل سارتر، دفاع عن المثقفين (بيروت عار الأداب، ١٩٧٢)، ص ٢٦ ـ ٢٤.

بالموقف، فإنه يتحول، في نظر السلطة، الى مخائن، مخرب، مفسد... الخ، وغير ذلك من القاب وتهم لا رقيب عليها ولا حسيب. وإن لم يحدث ذلك، فإن السلطة تنظر اليه، على الأقل، بعين الربية والشك، كما أن المثقف ذاته بيادلها الشعور نفسه، الا وهو انعدام الثقة، وتكن النتيجة انعدام التقاعل بين دالمعرفة، والتي يمثلها المثقف، وبين دالفعل، الذي يحوّل تلك المعرفة الى واقع، والذي تمثله السلطة السياسية، وينتفي الوسيط الايديولوجي وتتسبع الفجوة. وفي واقعنا العربي المعاصر، فإن مثل هذا الوضع يدفع المثقف الى احد موقفين لا الشجوة ويقوم بنهش ذاته بذاته في غربة شنيعة مميتة. في مثل هذه الأجواء، يقول توفيق أبو بكر: دفضًا العديد من المثقفين العرب النجاة بجلودهم من هذا السلخ السياسي... أبو بكر: دفضًا العديد من المثقفين العرب النجاة بجلودهم من هذا السلخ السياسي... أخراً، أن تطور الية قمع المعارضة قد دفعت بالمثقف لطلب أمنه الذاتي، امام ضخامة الثمن الذي سيدفعه إذا استمر في المعارضة... وانتشر بسبب ذلك الشعار المميت: انج الثمن الذي سيدفعه إذا استمر في المعارضة... وانتشر بسبب ذلك الشعار المميت: انج سعد، فقد هلك سعيد، (1).

أما علاقة السلطة بالجماهير والجماهير بالسلطة، فهي علاقة استلابية بالكامل، خاضعة لفجرة ايديولرجية هي اعمق الفجوات. حقيقة أن السلطة السياسية المعاصرة في الوطن العربي تتكلم دائماً عن مصلحة «الجماهير والشعب» ونحو ذلك من مفاهيم، الا انها تبقى مضاهيم مجردة بعيدة كل البعد عن الجمهور والشعب الحقيقي، تقوم الشورات والانقلابات، وتطرح مشروعات الإصلاح وبرامجه باسم مفاهيم مجردة يضحي في سبيلها من يفترض في هذه المفاهيم أن تكون تعبيراً عنهم. فباسم الثورة يقمع الشوار، وباسم الشعب تنتهك حقوق هذا الشعب، وباسم الجماهير تموت الجماهير. باختصسار، يضحى بالمادي في سبيل المجرد، ويقضى على الواقعي باسم المفاهيم، وتكون النتيجة الانفصال بين هذه المفاهيم وبين واقمها الذي يفترض فيها أن تكون ممثلة لها والمجتمع بأسره .

هذه الهرة او الفجرة المتسعة بين الجماهير والسلطة (او المجتمع والدولة بشكل عام) تتضع، وبإيجاز، في صغتين اساسيتين تطبعان هذه العلاقة السلبية الاستبلابية: انعدام الثقة والخرف من قبل الجماهير تجاه السلطة. وفي هذا المجال، يقول مايكل هدسون في معرض الحديث عن العلاقة بين السلطة السياسية والجماهير في الوطن العربي: ممن ألملاحظ ايضاً أن هنالك موقفاً سلبياً متعاظماً، بل حتى الخوف، من قبل الناس العاديين تجاه الحكرمة، فحتى عملية احصاء السكان... ينظر إليها بشك وربية. مثل هذه المواقف لا

<sup>(</sup>۱) توفيق ابر مكر، طماذا يتخلى المثقف العربي عن دوره السياسي؟» العربي، السنة ٣٠ العدد ٢٤٩ ديسمبر/كانون الأول ١٩٨٧)، ص ١١٢ ــ ١١٥.

يمكن تفسيرها بمجرد القول بأنها خرافات أناس تقليديين، ولكن، على العكس من ذلك، تبدو وكأنها نتيجة عقلانية مستقاة من خبرة سابقة غيرسعيدة مع السلطان،(١).

# خامساً: ما العمل؟

سأل أحد المثقفين العرب منذ عقد ونصف العقد: ولماذا يأخذ قلب العرب الذين ولجوا عتبة الثلث الأخير من القرن العشرين بالخفقان حالما بتناهى الى وعيهم وقع حوافر فرس تخب في البعيد فوق كثيب من الرمل؟» (٢). والجواب لدينا، وإن خالفنا فيه ابن خلدون ووضَّناح شرارة، هنو أن الجواد والصافر والقنارس والصحراء عبنارة عن رموز، ارتبطت بالمخيلة العربية بالخلاص والأمل المنبئق من قاع الياس، ولأجل ذلك يخفق القلب العربي لها. فالتجربة التاريخية الرحيدة الناجحة في خلق الأمة من شيء اقرب الى العدم، إلى أمة ذأت وعي بكونها أمة والعمل وفق ذلك الوعى، كانت التجربة التاريخية الإسلامية وهي مرتبطة كل الارتباط بتلك الرموز. والتجربة الرحيدة في تاريخ هذه الأمة التي انطوت على تعددية معينة في الداخل ووحدانية الأداء في الخارج، كانت التجربة الإسلامية. هذه التجربة، في أعبتقادنا، هي الخطوة الأولى في سبيل البحث عن مخرج الأزمننا الراهنة، وذلك ليس بإعادة التجربة وفق مقولة الإمام مالك بأنه «لا يصلح أمر هذه الأمة الا بما عملح به أولها»، لأن ذلك أقرب ألى المستحيل، لأنه لكل زمان ظروف ورجال تختلف عن بعضها البعض، ولكن بدراسة هذه التجربة دراسة عبيقة واعية بأهدافها مدركة لمنهاجها، في سبيل الحصول على اجابات معينة، تشكل مفاتيح استاسية لفهم ازمنتا الراهنة، التي تلخَّصها مقولة ورقة بن نوفل وأصحابه قبل اكثر من أربعة عشر قرناً حين قالوا: وتعلموا والله ما قومكم على شيء».

فالمطلوب إذاً دراسة الإسلام كحركة استطاعت خلق انقلاب حضاري، بكل معنى الكلمة، في التاريخ الحربي. حركة استطاعت منح القوم «كل شيء» بعدما كانوا على «لا شيء»، وقبلها القوم على أساس ذلك رغم وجود البدائل الأخرى التي ما استطاعت فعل شيء. أن معظم، أن لم أقل كل، الكتابات العدربية المعاصرة التي تتصدت عن الأزمة المضارية، وتحاول الوصول الى حل للخروج من هذا المأزق وتلك الأزمة، إنما تدور في حلقة الاغتراب والاستلاب الثقافي والاسديولوجي، يستوي في ذلك السلفي في طرف، والمعاصر الرافض لكل ما في التراث في طرف أخر، وبينهما تتوزع الاتجاهات والايديولوجيات. فأحدهما، كما قلنا سابقاً، سجين الزمان، والآخر سجين المكان، مع أن

Hudson. Arab Politics: The Search for Legitimacy, p. 3. (1)

<sup>.</sup> (٢) وضاح شرارة ، **الإمل والغنيمة - مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية (**سيروت - دار الطليعة ، ١٩٨٨ ) ، ص ٧

المطلوب هو دمج الزمان والمكان في وحدة تاريخية حية ومتحركة تشمل الماضي وتستوعب الحاضر، وتحوي الأنا وكذلك الأخر. بمعنى آخر، تشملنا وتستوعبنا وتدركنا كما نحن هنا والآن، ففينا بلتقي الزمان والمكان في تلك الوحدة التاريخية الحية. فما أنا، كفرد، الا وحدة في جماعة، وبصفتي تلك، فأنا تجسيد حي لتاريخ تلك الجماعة ووضعها الراهن في علاقاتها ووجودها مع بقية الجماعات. فالحقيقة تاريخية وليس لها الا أن تكون كذلك، والبحث عنها خارج اطار التاريخ وصيرورته المستمرة ما هو الا عبث في عبث.

وفي دراستنا للإسلام كحركة تاريخية نمت وترعرعت في رحم التاريخ العربي في المقام الأول، سوف نجد الكثير من المفاتيح التي تساعد على فهم الأزمة الراهنة ومن ثم الخروج منها، وليس من مهمة هذه الدراسة المتواضعة نقاش ذلك، فهذا مشروع جبار يتطلب تضافر جهود المثقفين الملتزمين بقضايا الأمة، الا انه وفي هذه العجالة سنضرب مثلين لموقف الحركة الإسلامية في أول عهدها من مسألة الموروث ومسالة الأخر أو الأخرين، وهما الأمران اللذان يحددان كل اجابة ايديولوجية او معرفية تتوخى إدراك من نحن وإلى أين نسير .

فعندما يقول النبي العربي (ص): «إنما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق»، وعندما يقول: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، وعندما يحتفظ الإسلام بالكثير من المؤسسات والبنى السائدة في العصر السابق له، وعندما يقوم الرسول (ص) عند وصوله الي يثرب بوضع كتاب «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم... وينو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى... وبنو ساعدة على ربعتهم... (١)، قإنه إنما يتخذ موقفاً يدمج فيه التراث بالثورة، والحاضر بالماشي في وحدة جدلية بكل ما في الكلمة من معنى (١). موقف يدمج الرفض والإيجاب: فلم يكن الرفض كاملاً بحيث يقع الإنسان في هوة الاغتراب الاجتماعي والثقافي، ولم يكن الإيجاب أو القبول مطلقاً بحيث تقع الحركة الجديدة في شباك البنى الاجتماعية السائدة، بل الابقاء جزئياً على ما تعارف عليه الناس في ظل أو الرضع السائد كما هو تقريباً، ولكن في ظل نسق جديد هو الأمة الجديدة التي انشأها هذا الكتاب أو العقد الخالق للأمة. فغي ظل المفهرم «الوحداثي» الجديد ألا وهو الأمة، بل إن هذه التعددية الاجتماعية السابقة في ظل المفهرم «الوحداثي» الجديد ألا وهو الأمة، بل إن هذه التعددية الاجتماعية نفسيا، وفي ظل النسق الجديد، انتقات من المرحلة «الفسيفسائية» المتصارعة في ظل السابقة في ظل النسق الجديد، انتقات من المرحلة «الفسيفسائية» المتصارعة في ظل

<sup>(</sup>١) ممن الكتاب بالكامل موجود في سيرة ابن هشام، من ١٤٧ ـ ١٩٠٠.

 <sup>(</sup>٢) انظر في هدا العجال؛ رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطلة. دراسات في الفكار السياسي العاربي
الإسلامي، ص ٢٦ وما يصما.

النسق القديم الى مرحلة والتعددية، المتكاملة. وعلى نعط هذا العثال وغيره، هناك أمثلة اخرى عديدة تبيّن وتوضّع موقف الحركة الجديدة من الإرث والموروث، فنظام مثيل نظام والمؤلفة قلوبهم، ما كان الا وشيجة قصد منها ربط الماضي بالحاضر، وعدم عزل النخب السائدة في النسق القديم عن ديناميات النسق الجديد، الذي ما إن استقرت دعائمه حتى الفيت هذه الوشيجة في عهد عمر بن الخطاب.

وعندما يقول الرسول الكريم (ص) ان والحكمة ضالة المؤمن، فإنه هنا إنما يتخذ ويحدد موقفاً من الآخرين وثقافتهم، موقف لا يتسم بالرفض المطلق ولا بالقبول المطلق، بل هو خاضع، ككل شيء في نظم الإسلام، إلى مبدأ والوسطية، الشهير، والتي هي في جرهرها تلتقي كل الالتقاء مع مبدأ ووحدة المتناقضات، في المنهج الجداي، فهي ليست وسطية عددية بقدر ما هي وسطية كيفية (توفيق جدلي).

بعبارة أخرى، فإن دراستنا للتجربة الإسلامية الأولى يجب أن تكون منصبة على منهج التجربة في حركتها وممارستها التاريخية، وكذلك على طبيعة التجربة وصبيرورتها التاريخية. فمن ناحية منهج التجربة الإسلامية الأولى في تغير المجتمع والاقتراب من الجماهير، نجد أن مفتاح كل ذلك إنما يتلخص في كلمة واحدة هي والتفاعل، التفاعل بين النخب والجماهير، التفاعل بين الـ «هنا» والـ «هناك»، التفاعل بين الجديد والقديم. فليس هنالك انفصال أو ثنائية انفصالية، إن صبح التعبير، بين مختلف مفاهيم واطروحات الحركة الجديدة والبيئة التي تعمل فيها هذه الحركة، مما يخلق كلية(Totality) معينة قادرة على الفعل الحضاري نتيجة الاندماج الكامل بين الانسان والانسان في ظل وحدة اجتماعية، والانسان والبيئة في ظل وحدة حضارية. ومن ذلك تلتقط اول المفاتيع الأزمتنا الحضارية المعاصرة في الوطن العربي، فنمط التفكير السائد بين مختلف القطاعات في الوطن العربي، وبخاصة المثقفين، هو نمط ثنائي فصلي قطعي يسير وفق منطق «إما» ـ «أي» (either-or)، إما التراث أو الثورة، إما القديم أو الجديد، إما كل شيء أو لا شيء. وهذا المنطق أو نعط التفكير هو بدوره نوع من الاستلاب، حيث انه مقولة مستقاة من مفكري التحديث في الغرب الرأسمالي بصفة خاصة. إن التجربة الإسلامية الأولى لم تعرف مثل هذا النمط من التفكير (إماء أر)، بل كان منهجها ونمط تفكيرها جدلياً أو دفعياً وفق مبدأ الوسطية الذي أشرنا إليه سابقاً، وهو على أثفاق مع مقولات المنطق الجدلي المعاصر بكل ابعاده وبخاصة رفض هذا المنطق لمقولات الثنائية الانفصالية، فكل شيء مهما كان متبايناً الا انه يسير وفق اطر شاملة معينة في ظل كلية معينة تدمج هذه المتباينات، وفي الوقت ذاته تكفل لها استقلالية معينة. وعلى ذلك، فإن أحد المفاتيح لفهم واقعنا العربي هو في تغيير الكيفية التي ينظر بها العقل العربي الى واقعه، ونقطة البدء في ذلك هي الغاء نمط (إما، أو) من أرشيف العقل العربي المعاصر ،

أما طبيعة التجربة الإسلامية الأولى فهي كونها نابعة من المحيط العربي وفيه تعمل،

سواء بالنسبة لمفاهيمها أم مقولاتها أم طريقة فهمها للمجتمع الذي تعمل فيه وتتعامل معه، مما يجعل عملية والتفاهم، أو والاتصال، بين مختلف الأطراف مسألة محلولة ومتفق عليها، وقد سبق أن ذكرنا كيف أن ذاك الأعرابي كان يعبّر عن نفسه بمقاهيم وكلمأت هي المفاهيم والكلمات ذاتها التي كان يستخدمها جهابذة علم الكلام والمتمنطقون من الفلاسفة، مسألة «التفاهم» أو «الاتصال» هذه ليست شيئاً بسيطاً أو يسيراً، وأن بدت كذلك، بل هي لبّ التفاعل وجوهر التعامل بين مختلف الفئات والقطاعات الاجتماعية. والذي جعل من الإسلام في فجره بخاصة تجربة انقلابية عظيمة هو انه كان يخاطب الناس بما يفهمون ويدركون، وذلك نتيجة منطقية لكون التجربة ذاتها نابعة من البيئة المحيطة ومعها تتفاعل، وهذا مفتاح أخر قد يكون فيه الكثير من النفع في سبيل تجاوز ازمتنا الحضارية الراهنة والتي هي بالضرورة، كما سبق أن قيل، أزمة ايديولوجية. فمثقفونا، على اختلاف مواقعهم ومشاربهم واتجاهاتهم، يستخدمون لغة لا يفهمها الناس ولا يدركونها في بيئتهم المحيطة. وبذلك، فإن «قنوات» الاتصال بين الوحدات الاجتماعية العربية تكاد تنعدم مما يجعلها ـ أي الوحدات الاجتماعية العربية \_ عبارة عن مغيتوات، (جمع غيتو) تعيش في عزلة عن بعضها البعض بشكل يقضى على الفاعلية الاجتماعية والفعل الحضاري. وكما سبق وأن قلنا، فإن ذلك مرده أساساً الى غربة واستلاب الزمان والمكان: الضباع في الماضي أو الذوبان في الأخرين .

فكلمات مثل البرجوازية والبروليتاريا والليبرالية والسلف الصبالح، وغيار ذلك من كلمات ومفاهيم تمثل مختلف الاتجاهات الايديولوجية السائدة لا تعنى شيئاً لجمهرة الناس، حيث أنها إما تتحدث عن زمن غير الزمان أو عن مكان غير المكان، والمحصلة النهائية ضبياع صورة الواقع التاريخي والمعباش وقطع قنوات الاتصال وبالتالي التخبط الحضباري الذي نعيشه. وعلى ذلك، فإن أحد المفاتيح التي قد تتيح لنا الخروج من الأزمة هو في العمل على انشاء جهاز مفهومي عقلي عربي جديد يشتمل على ثلك المفاهيم المعبرة عن الواقع العربي بصورته الشاملة (أي شاملاً الماضي والصاضر) ويكون قادراً على فهم هذا الواقع وتحليله ءوذلك في سبيل تغييره بنعط لا يختلف عن النعط الذي انتهجته التجربة الإسلامية الأولى، هذا الجهاز المفهومي لابدوب الضرورة من أن يكون ملتصفاً بالواقع من جهتين أو طريقين. الأول أن يكون نابعاً منه، والثاني أن تكون المفاهيم التي يحتويها هذا الجهاز مفهومة ومدركة من قبل جمهرة الناس، هذا إذا كان التغيير والخروج من الأزمة هم المطلوب، فمالإسلام الأول خاطب الناس بما يفهمون وأقام بذلك حضارة رائدة وإن كانت منطلقاتها واسسمها بسيطة، فلعل البساطة هي الحل خلاصة هذا الحديث هي ان ازمتنا ازمة منطلقات واسس والتي هي بالضرورة بسيطة قليلة التعقيد. فالتعقيد والتشابك يكونان لاحقاً بعد حل مسالة الأسس والمنطلقات، فعلم الكلام والفلسفة الإسلامية برمتها إنما كامًا قائمين في نهاية المطاف على تلك المنطلقات البسيطة التي كان ينشرها النبي (ص) في مكة .

المهم، ما أردنا قوله هنا هو اننا بحاجة إلى مفاتيح للتعرّف على أزمتنا الحضارية الراهنة (والتي هي بالضرورة ايدبولوجية)، ومثل هذه المفاتيح لا يمكن التعرّف على شكلها ـ وليس عليها بشكل كلي ـ إلا من خلال الدراسة الواعية للتجرية الحضارية \_ الايدبولوجية الوحيدة الناجحة في تاريخنا، ألا وهي الإسلام. دراسة لا تتوخى البحث عن دالسلف، أو المرجع الفقهي أو القياس، بل دراسة تتوخى معرفة ديناميات الحركة الإسلامية الأولى، وكيف تفاعلت وانفعلت مع ظروفها المحيطة سواء الداخلي منها أم الخارجي، وخلقت ذلك الانقلاب التاريخي الذي ما زلنا نعيشه حتى هذه اللحظة. بمعنى آخر، فسإننا أن نخرج من عنق الزجاجة الذي نحن فيه الا بالانغماس المطلق والكامل في تاريخنا، انغماس لا نكون فيه الزجاجة الذي نحن فيه الا بالانغماس المطلق والكامل في تاريخنا. انغماس لا نكون فيه منعنين، بل وفاعلين وفق صيرورة تشمل الماضي والحاضر والمستقبل. نعرف فيها من خدن وأين كنا وأين نقف وكيف نسير .

## القصل الرابع

# الايديولوجية والتنمية في الخليج بحث في الثقافة الاجتماعية (\*)

هنالك عدة مفاهيم سوف تتردد كثيراً في ثنايا هذا الفصل، وهي وإن بدت ظاهرياً غيرذات علاقة مع بعضها البعض، إلا انها في حقيقة الأمر تعني الشيء نفسه أو أجزاء من الشيء نفسه بشكل أو بآخر. هذه المفاهيم هي: الثقافة، الايديواوجيا، والقيمة. وعلى ذلك فإن خير بداية منهجية هي تعريف هذه المفاهيم وذلك في سبيل إنشاء قاعدة من التراصل المعرفي بين الكاتب والقارئء المؤدي إلى نوع من التفاهم المنهجي المغيد والمؤدي إلى تحقيق الغرض. بالإضافة إلى هذه المفاهيم، فإن مفهوماً أخر سوف نتعرض لتعريفه في ختام هذا الجزء الا وهو مفهوم التنمية حيث أن المفاهيم السابقة إنما تدرس لا لذاتها، في مجالنا هذا، ولكن لعلاقتها بمسألة التنمية في منطقة الخليج العربي بشكل خاص.

فإذا جئنا إلى الثقافة Culture، فإننا نجد أنه ومنذ قيام تايلور E.B. Taylor عام 14V1 بتقديم هذا المفهوم في مجال الدراسات الانثروبولوجية، فإن المئات من التعريفات قد ظهرت في مختلف الدراسات الاجتماعية، ولكنها في جوهرها تكاد تتحدث عن نقطة مركزية واحدة تدور حول السلوك الاجتماعي ومحدداته مع الرجوع في ذلك الى عوامل مرضوعية (اختلف تحديدها بين مفكر وأخر) وعوامل ذاتية هي في حقيقتها منبثقة عن العوامل الموضوعية ذاتها(١).

برى تأيلور أن الثقافة عبارة عن: «ذلك ألكل المركب الذي يتضمن المعرفة، الإيمان، الفن، الأخلاق، القانون، الأعراف، وأية قدرات وعادات يكتسبها الانسان بصفته عضواً في جماعة» (٢). ويتفق فرانز بواز Franz Boas في تعريفه للثقافة مع تعريف تأيلور السابق الذكر،

 <sup>(\*)</sup> مشر في مجلة دراسات الصادرة عن اتحاد كتاب وادباء الإمارات العربية المتحدة، العدد الثاني، المدة الاولى،
 ١٩٩٠.

Ronald H. Chilcote. Theories of Comparative Politics: انظر في هذا المجال وللعديد من تعريمات الثقلفة (١) The Search for Paradigm (Boulder, Colorado: Westview press, 1981)

<sup>(</sup>٢) دكر في المرجم السابق، من ٢١٨.

اما رالف لينتون Raiph Linton فإنه يؤكد على الجانب التاريخي من الثقافة مع عدم خروجه عن المعنى العام الذي طرحه تايلور. ويقدم كلينيرغ O Klineberg تعريفاً للثقافة يجمع ما بين الإيجاز والشمول حيث يقول أن الثقافة عبارة عن: «نمط الحياة الكلي الذي يتصدد بواسطة المحيط الاجتماعي»(١). ويتقدم فورد C S. Ford بتعريف للثقافة يركز على الجوانب النفسية أو السيكولوجية في الموضوع حيث يعرف الثقافة بأنها وسائل في سبيل اشباع الحاجات وحل المشكلات، أي أنها عبارة عن محلول لمشكلات يتعلمها الإنسان»(١).

ولعل أكثر تعريفات الثقافة انتشاراً وقيولًا هو ذاك الذي يقدمه كليد كلكهوهن Clyde Kluckhohn والذي يقول فيه:

تتكون الثقافة من اتماما، صويحة وضعنية، حول السلوك ولاجل السلوك مكتسبة ومعقبولة بواسطة الرموز، ومنشأة الانجازات المتعيزة للجماعات الإنسانية، بما في ذلك تجسدها في الإبداع الإنساني إن المعور الأساسي للثقافة يتكون من الأفكار التقليدية وخاصة ما تعلق منها بمسألة القيم. وعلى ذلك فؤن سبق الثقافة من العمكن أن يعتبر، من ناحية، نتاحاً للفعل، ومن العمكن أن يعتبر، من ناحية، نتاحاً للفعل، ومن العمكن أن يعتبر، من ناحية أخرى، مؤثراً على القعل (٢).

والحقيقة، ورغم أن هذا التعريف مفرط في تجريده، إلا إنه يحاول أن يجمع كافة أوجه الثقافة، والعلاقة التبادلية بينها وبين الفعل في صيغة واحدة، كما أنه في الحقيقة يتضمن جل العناصر الواردة في تعريف إعلان مكسيكو حول الثقافة (يبوليو/ أغسطس يتضمن جل العناصر الواردة في تعريف إعلان مكسيكو حول الثقافة عدداً وأسعاً جداً من تعريفات مفهوم الثقافة، إلا إنها في مجملها تدور حول المضمون نفسه الذي ذكره كلكهوهن. وعلى ذلك فإنه يمكننا القول أن الخلاف بين المفكرين والعلماء ليس حول تعريف الثقافة ومضمونها بقدر ما هو حول دور الثقافة، بمعنى هل أن الثقافة هي المحدد الأساسي للفعل (وجهة النظر الليبرائية) أم أن الثقافة ما هي في خاتمة المطاف، وفي التحليل الأخير، الا نتاج للفعل مذهوذاً في إطار تاريخي معين (وجهة النظر الماركسية)؟ وسوف نتعرض لمثل المخدل عند الحديث عن العلاقة بين نصق القيم والتنمية في منطقة الخليج العربي وذلك في الصفحات المقبلة من هذا الفصل.

أما في الفكر العربي فالحقيقة أن مفهوماً للثقافة وتعريفاً لها يكاد يكون غائباً. فمختلف القواميس العربية، سواء القديم منها أو الحديث، تدور تعريفاتها حول المعنى اللغوي للكلمة. فلسان العرب يقول مثقف الشيء، وهو سرعة التعلم، وفي مكان أخر نجد القول مثقف الشيء، ودائرة معارف القرن العشرين تقول مثقف، يثقف، ثقافة، القول متناها العربي الأصلى فطن وحذق، عموماً فإن معظم القواميس التي تورد مادة ثقافة في معناها العربي الأصلى

<sup>(</sup>١) العرجع السابق، من ٢١٨.

<sup>(</sup>٢) المرجم السلبق، من ٢١٨

Kluckhohn, Clyde *Culture and Behavior: The Collected Papers of of Clyde Kluckhahn*. Richard (Y) Klukhohn, ed (New York, Free Press, 1962), p. 73

إنما تدور حول معنى محدد هو: وصار حاذةاً حُقيقاً، وثقف الكلام فهمه بسرعة ، (١).

وهذه التعريفات العربية (القائمة على الأساس اللغوي للمفهوم) لا تتفق مع التعريفات التي سبق وأن ذكرناها في مستهل الحديث، ولكن هذا لا يعني أن مفهوم الثقافة بالمعاني السابقة لم يدخل لغة العرب ومصطلحاتهم الحديثة، بل على العكس دخل إلا أنه بقي، بتعريفاته المعاصرة، ذا جذور أوروبية غربية، وإن بقي المعنى العربي الأصلي دالاً على حالة الشخص (مثقف مثلاً) وليس على حالة تاريخية أو اجتماعية كما هو مضمونه الأساسي في اللغات الأوروبية، وفي هذا المجال بقول مالك بن نبي:

والواقع أن فكرة ثقافة. . فكرة حديثة، جامئنا من أوروبا، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها حسورة حقيقية للعبقرية الأوروبية. فمفهوم ثقافة ثمرة من ثمار عصر النهضة عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر أنبثاق مجموعة من الأعمال الجليلة في ألفن، وفي الأدب، وفي العكره(٢) .

ضمن هذا الاطار وهذه الخلفية، نجد مالك بن نبي يعرف الثقافة (وبق مفهوم معاصر لا علاقة له بالأصل العربي) بأنها: «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال اولي في الرسط الذي ولد فيه. فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته... فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد» (٣). اما محمد عابد الجابري فإنه يقدم تعريفاً ضمنياً للثقافة من خلال حديثه عن العقل والفكر حيث يقول:

إن «التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى العالم، إلى الكون والانسان، كما تصددها مكونات تلك الثقافة» (3)

نستشف من هذا الحديث أن مفهوم الجابري للثقافة هو في كونها عبارة عن نظرة معينة (برعي أوبالاوعي) يتيناها الإنسان في النظرة إلى نفسه وإلى مجتمعه وإلى الكون أو العالم من حوله .

من كل ذلك نخلص إلى التعريف الذي نتبناه في هذه الدراسة، وهو في حقيقته مجرد إيجاز للتعريفات السابقة، بالقول أن الثقافة ما هي إلا مجموعة القيم والمبادىء والمثل التي من خلالها ينظر الإنسان، في إطار تاريخي اجتماعي معين، إلى نفسه وسوقعها وإلى

<sup>(</sup>١) انظر لمثل هذه التعريفات مالك بن تبي، مشكلة الثقافة، (دمشق، دار الفكر، بدون تاريح)، ص ١٩ - ٢١

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق من ٢٠

<sup>(</sup>٢) مالك بن نبي، شروط الفهضة، ترجمه عبد الصبور، وعمر كامل مسقاري، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٨٣

<sup>(</sup>E) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي،** (بيروب، دار الطليعة، ١٩٨٤) ص ١٣.

الآخرين ومواقعهم وإلى العالم من حوله وإضعاء المعنى عليه. قحوى هذا التعريف هـو القول بأن الثقافة بعناصرها الأساسية (قيم، مثل، مبادىء) سواء كانت منجسدة في مؤسسات معينة أو كانت مجرد عوامل ذاتية، هي التي تقف وراء سئوك الأفراد والجماعات عن طريق إضفاء المعنى على العالم والمجتمع. من خلالها يحدد الفرد دوره الاجتماعي سواء بالسلب أو الايجاب، ويحدد موقعه من الآخرين دونيا أو علوياً، كما تحدد الجماعة موقعها في هـذا العالم عن طريق إعطاء معنى ما لهذا العالم. بطبيعة الحال فإن للثقافة محددات وعوامل تكرين تاريخية واجتماعية، إلا أن موضوع دراستنا هذه لا يستوعب التوسع في مثل هذا المجال حيث إن الهدف في هذه الدراسة هو دور الثقافة وليس محدداتها. حقيقة أن هذه المحددات ذات أثر في دور الثقافة، وهذا يعني أننا سنتعرض لها بشكل أو بأضر، إلا أن القصد أو الغاية الأساسية سوف تكون منصبة على الدور دون المحددات أو الأصول.

وبالنسبة لمفهوم الإيدبولوجها Ideology فإن التعريفات تتعدد أيضاً مثله في ذلك مثل منهوم الثقافة. فمنذ أن قدم الكونت انطران ديستون دوتراسي Antome Destun de مثل منهوم الثقافة. فمنذ أن قدم الكونت انطران ديستون دوتراسي الاعدب المستغلين فيه وتتضارب بتضارب الاتجاهات الفكرية لهم. لقد كان دو تراسي يعرف الايدبولوجيا بأنها دعام الافكاره، وبصورة أكثر وضوحاً كان يقول بأن الايدبولوجيا عبارة عن: «العلم الذي يدرس الافكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها لاسيما أصلها، (١). ولكن هذا المعنى اختلف اختلافاً يكاد يكون جذرياً وخاصة عند انتقاله من قرنسا إلى المانيا والاشتغال به من قبل مفكرين لعل أبرزهم في هذا المجال كارل ماركس وكارل مانهايم .

بالنسبة لماركس والماركسية، فإنه وعلى الرغم من اختلاف مفهوم الايديولوجيا من مؤلف الى أخر ومن مرحلة إلى أخرى خلال تطوره الفكري (مرحلة الشباب والشيخوخة، مرحلة الكتابات المبكرة ومرحلة رأس المال مثلاً) الا أن هنالك غيطاً ينتظم كل هذه المعاني الا وهو النظر الى الايديولوجيا على أنها جزء من البنية الفوقية Superstructure للمجتمع إن لم تكن البنية الفوقية برمتها من أخلاق ودين وقانون ومؤسسات سياسية ودولة وفكر وأدب ونحو ذلك. فمعنى أخر فإن الايديولوجيا بهذا المعنى هي ذاتها الثقافة كما يعرفها تأيلور وغيره من المفكرين بالمعنى الشمولي، من ناحية اخرى فإن الايديولوجيا لدى ماركس تشكل انعكاساً للمصالح الطبقية السائدة وبالتالي فإنها عيارة عن وعي رائف -False Con- مالنسية لتلك الطبقات التي تتعارض مصالحها مع مصالح الطبقة السائدة او المهيمنة. والحقيقة أن هذا الجانب في المفهوم الماركسي للايديولوجيا لا يهمنا كثيراً بقدر

<sup>(</sup>١) نقلًا عن صمير أبرب، فأثبرات الايديولوجيا في علم الاجتماع، (بيروت: معهد الاساء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٩

ما يهمنا كونها محدداً للسلوك الفعلي للأفراد والجماعات في المجتمع مثلها في ذلك مثل الثقافة في المفهوم غير الماركسي، وفي الحقيقة لا نجد لدى ماركس الكثير في هذا الشأن بقدر ما نجد لدى المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي تعامل مع المتغيرات الثقافية (الايديولوجية) بشكل أكثر عمقاً من حيث تأثيرها الفعال على السلوك الفعلي للأفراد والجماعات في مجتمع ما، وفي هذا المجال أيضاً نجد أن مفهوم الايديولوجيا والثقافة يتطابقان بالرغم من احتفاظ المفهوم الأول بمعناه الطبقي وكونه في خاتمة المطاف ونهاية التحليل وعياً زائفاً(۱).

أما بالنسبة لمانهايم فإنه يفرق بين مستويين للايديولوجيا: جزئي وكلي Particular المستوى الجزئي يركز على الايديولوجيا من حيث كونها بناء فكريا يحاول فيه الخصم عامداً متعمداً اضفاء ستار أو قناع على مصالحه الحقيقية التي تقف وراء هذا البناء الفكري الزائف. وبهذا المعنى، فإن الايديولوجيا تصبح ذات اسقاطات نفسية أو سيكولوجية معينة، أما المستوى الكلي فإنه يركز على التصورات العامة لحقبة تباريخية معينة أو طبقة محددة أو جماعة ما وذلك فيما يتعلق بوجودها التاريخي الاجتماعي والنمط السائد لتفكيرها(٢). وبهذا المعنى فإن مانهايم يقترب كثيراً من هيغل Hegel ومفهومه حول دوح العصر،، وماركس في الجزء الأكبر من مفهومه للايديولوجيا، وكذلك يقرب بل يكاد يتطابق، مع المفهوم العام للثقافة.

وبالنسبة لمفكري العرب، فإن أبرز ثلاثة مفكرين تعاملوا مع مفهوم الأيديولوجيا هم:

نديم البيطار، وعبدالله العروي، وناصيف نصدار("). بالنسبة للبيطار قابته يعرف الأيديولوجيا بكونها: «اية فلسفة حياة تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته، ("). وهذا التعريف ذو «رنين» هيغلي كما أنه، في معناه العام، لا يضرج عن المعاني التي ذكرناها حول مفهوم الثقافة. أما ناصيف نصار فيعرف الايديولوجيا بأنها: نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويشكل أساساً لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة، ("). وهذا التعريف أيضاً لا يخرج في إطاره العام عن تلك التعريفات التي قدمت لمفهوم الثقافة. بالنسبة

انظر في هذا المحال: الموسوعة الفلسفية، بإشراف م. روزنتال، ب. يودين، وترجمة سمير كرم، (بيروت دار الطليعة، ١٩٧٤)، مادئي تقافة، وايديراوجية

Karl Manheim, *Ideology and Utopia* (New York: HBJ, 1936), pp.55 - 59.

<sup>(</sup>٣) ديم البيطار ، الايدبولوجيا الانقلابية . (بيروت المؤسسة الاملية للطباعة والنشر، ١٩٦٤) نامديف نصار، طريق الاستقلال الظعشي، (بيروت دار للطبعة، ١٩٧٥)، وعبدالله السروي، الايديبولوجية العربية العربية المعاصرة. (ديروت: دار الحقيقة، ١٩٨١)، وكذلك مفهوم الايدبولوجيا. (الدار البيساء. المركر الثقامي العربي، ١٩٨٧).

<sup>(£)</sup> البيطار، المصدر السابق، ص £٥.

<sup>(</sup>٥) بامنیف نیبار، مرجع سیق ذکرہ، ص ۵۲ ۔ ۵۳

للعروي، فإنه يقدم الايديولوجيا وفق ثلاثة معان أساسية هي:

- أنعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة.
- نظام فكري يحجب الواقع المستحيل التحليل.
  - نموذج مطلوب من العمل تحقيقه (١) .

ومن الواضح هنا أن تعريف العروي للأيديولوجيا هو نو جدور ماركسية ومانهايمية الى حد ما وذلك بالنسبة للمستويين اللذين ذكرهما مانهايم فيما يتعلق بتعريف الايديولوجيا. ومن ناحية أخرى فإنه يبتعد بنا أيضاً (رغم جدوره في ماركس ومانهايم) عن التعريف السائد للثقافة والذي سبق ذكره.

وبالنسبة التعريف الشائع والاستعمال السائد لمفهوم الإيديولوجيا في الادبيات السياسية المعاصرة فيمكن ايجازه بالقول بأن الايديولوجيا عبارة عن: «مجموعة من الافكار التي تتضمن رؤية ومضاطاً للتغير الاجتماعي، فالايديولوجيات، عبارة عن أنصاط من القناعات السياسية التي تبرز رؤى معيارية في الحياة السياسية، وهذه الرؤى... عادة ما تتضمن مواقف محددة جداً حول طبيعة الإنسان، والعلاقة بين الفرد والدولة والمجتمع، والعلاقة بين الاقتصاد والسياسة في المجتمع، وكذلك اهدافاً وغايات السياسة بشكل عامه(٢). هذا التعريف للايديولوجيا قاصر، في مجالنا هذا وليس على الاطلاق، من حيث أنه يركز على جانب واحد من جوانب البناء الفكري للمجتمع الا وهو السياسة، كما أنه، من ناحية أخرى، يركز على الايديولوجيا من حيث هي برنامج عمل وعلى ذلك فإن الايديولوجيا بهذا المعنى قد تشكل جزءاً من الثقافة السياسية لاي مجتمع وبالتالي جزءاً من ثقافته بهذا المعنى قد تشكل جزءاً من الثقافة السياسية لاي مجتمع وبالتالي جزءاً من المستوى الكلي والمفهوم الهيغلي حول «روح العصر» او المعنى الذي قدمه مانهايم في المستوى الكلي والمفهوم الهيغلي حول «روح العصر» او المعنى الذي قدمه مانهايم في المستوى الكلي الكليديولوجيا .

خلاصة القول، إن الثقافة والابديولوجيا عبارة عن مفهومين متداخلين لدى الكثير من المفكرين بحيث نستطيع أن نعتبرهما مفهوماً واحداً أو على الأقل بمضمون واحد ومن ثم استخدامهما بشكل متبادل. وعلى ذلك، فإننا وعندما نتحدث عن ابديولوجيا مجتمع ما في ثنايا هذه الدراسة فإننا في الواقع إنما نتحدث عن ثقافة ذلك المجتمع بكل ابعادها الفكرية والمؤسسية، ويتبين ذلك بشكل خاص من مقارئة تعريفنا السابق ذكره للثقافة بتعريف ناصيف نصار للابديولوجيا حيث يتبين من خلال ذلك أن المعنى واحد والمضمون يكاد بكون متطابقاً.

وبالنسبة للقيمة والقيم Value فيمكن تعريفها بالقول أنها عبارة عن: «المعتقدات حول

<sup>(</sup>١) العرريء الإيديولوجية العربية المعاصرة، مرجم سبق ذكره، س ٢٤.

saac Kramnic and Frederick M. Watkins, The Age of Ideology: Political Thought. 1750 to the Pre- (1) sent (Englewood Chiffs, N.J. Prentice - Hall, 1979), p.2

الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وتفكيرهم ومواقفهم وتصرفهم واختياراتهم، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وأنفسهم والمكان والزمان، وتسوغ مواقعهم، وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم. بكلام بسيط ومختصر، تتصل القيم بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته»(١). وبهذا المعنى فإن القيم جزء لا يتجزأ، وإن شئت فإنها الجزء الأهم من التقافة أو الايدبولوجيا الاجتماعية السائدة. وفي هذا المجال ، فإن الفلاسفة يميزون بين توعين أو صنفين من القيم: قيم ـ وسبيلة، رقيم .. غاية (٢). فالنوع الأول من القيم لا يراد لذاته ولكن لما يفضى إليه من خير بالنسبة للمؤمن بها سواء كان قرداً أو جماعة، وذلك عن طريق المقاضلة بين قيمة وأخرى. فعندما نرى أو نقرأ شعاراً مثل والصدق أقصر الطرق للإقناع، أو والصبر مفتاح الفرج، ونحو ذلك من شعارات وأمثال، فإن الصدق في هذه الحالة ليس مطلوباً لذاته ولكن لأنه وسيلة إلى غاية أخرى هي الإقناع، والصبر ليس قيمة مطلوبة في ذاتها ولكن لأنها الوسيلة التوجيدة، في هنذه الصالبة، إلى الفترج، وقس على ذلتك، أمنا النسوع الثنائي وهنو القيم ت الغاية، فإنها تعبر عن ومثل، مطاوبة لذاتها بغض النظر عما تؤدي إليه من نتائج عملية سواء بالفائدة أو الخسران. مثال ذلك قولنا «قل الحق ولو على نفسك» فإن الحق هنا قيمة مطلوبة في ذاتها ولذاتها بغض النظر عما تنطوي عليه من نتائج عملية. وفي الحقيقة فإنه، وفي العجال العملي، فإنه من الصعب جداً التفرقة بين القيم \_ الوسيلة والقيم \_ الغاية حيث تتداخل المعانى والاعتبارات وذلك وفقأ للمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ولمستويات البحث (فرد ـ جماعة) مما يجعل النسبية تلف كل شيء بردائها. وعلى ذلك، فإن الفلاسفة يفرقون أيضاً بين القيم النسبية المرتبطة بمتغيرات التاريخ والمجتمع وبين القيم المطلقة التي تسمو فوق الزمان والمكان، وهنا أيضاً نجد أن الأسور من الناحية العملية ليست بتلك البساطة النظرية، إذ من الصعب جداً التفرقة بين ما هو مطلق وما هـو نسبي والعلاقـة بينهما(٢). وحقيقة الأمر، فإنه وفي مجال بحثنا هذا لا يهمنا النقاش والجدل الفلسفي حول القيم وانواعها ومستوياتها ونحو ذلك بقدر ما يهمنا القول بأن القيم ونسقها هي محدد أساسي من محددات السلوك الاجتماعي وذلك بصفتها جنزءاً جوهرياً في بنية الثقبافة والايديولوجيا السائدة في مجتمع ما خلال مرحلة تاريخية معينة، بغض النظر عن طبيعة هذه القيم من حيث انها وسيلة أم غاية، مطلقة أم تسبية، ذاتية أم موضوعية.

المفهوم الأخير الذي يجب التعرض له والتعرف عليه في هذا الجزء هو مفهوم التنمية .Development وبه نكون قد استكملنا سلسلة المتغيرات التي سوف نناقشها وذلك فيما

 <sup>(</sup>١٩٨٥) طبع بركات المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي. (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥).
 ص ٢٣٤

<sup>(</sup>٢) مبلاح عنميوء، نظرية القيم في الفكر المعاصر. (بيروت. دار التتوير ١٩٨٤)، ص ٤٨ ـ ٥٠

<sup>(</sup>٢) البرجع السابق، ص ٥١ ـ ٥٢.

يتعلق بمجتمعات الخلبج العربي العربية بصفة خاصة. ومفهوم التنمية، مثلبه مثل كنافة المفاهيم والمصطلحات في العلوم الاجتماعية، لا يمكن وضع تعريف جامع مانع له. فالتنمية في المقام الأول متغير اجتماعي تاريخي تختلف متطلباته من زمان الي زمان ومن مكان إلى مكان وذلك وفقاً لحاجات وتطلعات الجماعة التي تحاول السير على دروبه. وعلى ذلك، فإن التنمية عملية تغيير شاملة على مختلف الأصعدة والمستويات الاجتماعية من اقتصادية وسياسية وثقافية وإدارية وغير ذلك من أوجه اجتماعية. فالتنمية، كما يقول الدكتور أسامة عبد الرحمن، رمي عملية حضارية شاملة لمختلف أرجه النشاط في المجتمع بما يحقق رفاه الإنسان وكرامته، والتنعية أيضاً بناء للانسان وتحرير له وتطوير لكفاءاته وإطلاق لقدراته للعمل البناء. والتنمية كذلك اكتشاف لموارد المجتمع وتنميتها والاستخدام الأمثل لها من أجل بناء الطاقة الانقاجية القادرة على العطاء المستمره(١٠). وعلى ذلك فإن التنمية لا تتمثل فقط في جانب اقتصادي بحث (وذلك هو المفهوم السائد عنها) يركز على مؤشرات كمية فقط مثل زيادة مترسط الدخل الفردي او الدخل القومي العام أو المعدل الفردي لاستهلاك الطاقة أو التصنيع وتحو ذلك من مؤشرات، بل انها عملية كيفية هدفها الأول والأخير الانسان والرفع من مستواه مادياً بما يليق بالظروف الانسانية في العيش، وروحياً من حيث الحفاظ على حدود الكرامة الانسانية في المجتمع، وما ينبثق عن ذلك من مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية كفيلة بتحقيق كل ذلك سواء ما تعلق منها بتوفير فسرص عمل في سبيل عيش انساني مناسب (وهذه بالطبع مسألة نسبية تابعة لظروف كل مجتمع على حدة) أو ما تعلق منها بمؤسسات كفيلة بتحقيق المشاركة من قبل الأفراد في مجتمعاتهم سواء كانت تلك المشاركة ذات علاقة بمسائة اتفاذ القرار في المجتمع (اي المسألة السياسية) أو ذات علاقة بالرقع من مستوى النفاعل بين كافة أطراف المجتمع سواء كانت هذه الأطراف افراداً أوجماعات ،

وعلى ذلك، وإذا أردنا أن نضع تعريفاً موجزاً للتنعية، فإننا نستطيع القول إن التنعية عبارة عن عملية تغيير اجتماعي تستهدف القضاء على التخلف في كافة جوانبه وذلك عن طريق الرفع من شأن الانسان في كافة المجالات. والتخلف، الذي تحاول التنمية القضاء عليه هو ظاهرة معقدة متشابكة يمكن تلفيص معظم علاصاته ومؤشراته بالقول بأنها وانشفاض مسترى الفن الانتاجي، والتخصص في المواد الأولية والاعتماد على تصدير سلعة واحدة منها، والارتباط بعلاقات التبعية بالدول المتقدمة، والاعتماد على القروض الأجنبية، وانتشار أنماط الاستهلاك التفاخري، وضعف الميل للإدخار، وتغشي الأمية لدى الكثرية الساحقة من سكانها (أي المجتمعات النامية)، ومركزية صنع القرار السياسي

 <sup>(</sup>١) د اسامة عبد الرحمن، البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية، مدخل الى دراسة ادارة التنمية في دول الجزيرة العربية المنتجة للنفط (الكويت المجلس الرطني للثقافة والعنون والأداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٢) ص ١٩

وعدم عقلانيته ومحدودية النخبة السياسية مع سيطرة ثقافة غير ديمقراطية ولا تشجع على المشاركة(١). وعلى ذلك فإن التنمية تعني وبيساطة القضاء على مثل هذه الظواهر أو معظمها التي تشكل في مجموعها شبكة التخلف .

#### محددات نسق القيم في الخليج

وان القيمة ،، يقول سامي خرطبيل، طم تنبت في التراب، ولا سقطت من العلاء، وإنما هي صناعة إنسانية عبر التاريخ... ولهذا كانت القيمة أول ما يدل على إنسانية الإنسان» (٢). وعلى ذلك فإذا أردنا تحديد نسق القيم في مجتمع ما فإننا لابد أن نبحث عنه في ثنايا ثقافة ذلك المجتمع، وإذا أردنا تحديد ثقافة مجتمع ما فإننا نبحث عنها في ثنايا تــأريخ ذلـك المجتمع وعلاقة أفراده بالبيئة المادية المحيطة بهم. أي أن الثقافة (بما تنطوي عليه من نسق القيم) هي نتاج التاريخ والبيئة في تفاعل جدلي محدد. وعلى ذلك، وفيما يتعلق بمنطقة الخليج العربي، فإننا نستطيع القول أن «أبناء الخليج امتداد لواقع عربى إسلامي يحملون كل السمات الروحية والفكرية التي حملها أجدادهم العرب المسلمون، فهم بهذا حزء من الثقافة العربية الإسلامية العميقة»(٢). وعندما نتحدث هنا عن الثقافة العربية الإسلامية فإننا لا نتصدت عنها بشكل نعطى، أي ما يجب أن يكون وفق القيم الأساسية للدين الإسلامي، لكن بشكل واقعى، أي وفق المضمون التاريخي الاجتماعي الذي أعطى لهذه القيم. من هذه المقولة، يدخل العنصر الثاني من عناصر تحديد نسق القيم في الخليج العربي الا وهو البيئة. ونقصد بذلك تفاعل الانسان مع بيئته المعيطة أو ما يسمى بنمط الانتاج أو أسلوب المعاش وضرورات العمران البشري (وفق التعبير الخلدوني). ضرورات العمران البشري هذه تنتج قيماً وانساقاً ثقافية قائمة بذاتها من ناحية، كما أنها تمنح مضمونا محدداً لتلك القيم الموروثة بما يكفل نوعاً من التوافق بين تلك القيم وأسلوب المعاش .

والبيئة العربية في الخليج العربي (أخذين في ذلك شبه الجزيرة العربية) ذات تنوع كبير ادى الى نشوء تنوع وتعدد في أنماط الانتاج وأساليب المعاش والعمران، فمن بيئة صحراوية الى أخرى بحرية، ومن وأحات محدودة الى مدن بسيطة (وبنحن في هذا نتحدث عن تلك الفترة السابقة للتأثيرات الجذرية لظهور النفط)، وبناء على هذا التنوع في البيئة ومن ثم أساليب المعاش، اختلفت الفئات الاجتماعية من مكان إلى أضره بدو رصل في

<sup>(</sup>١) عبد النفار رشاد، ال**تقليدية والحداثة في التجرية اليابائية**. (بيروت حرّستة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦٢

<sup>(</sup>۲) سامي خرطنيل، ا**لوجود والقيمة**، (بيروټ، دار الطلعة، ۱۹۸۰)، ص ۱۹۰

<sup>(</sup>٣) محمد الرميحي، الخُلْيَج ليس بَقطأً: دراسة في إشكالية التنسية والوحدة. (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٢)، ص

الصحراء، فالحون في الواحات، صيادون على الشواطيء، تجار ومهنيون في المدن وفي كل فئة من هذه الفئات نجد بناء طبقياً معيناً تختلف درجته ومدى حدة تفاوته من فئة الى أخرى ولكن، ورغم هذا الاختلاف البين في البيئة الخليجية ومن ثم أساليب الانتاج والمعاش، الا أن الجماعة الأساسية في المجتمع الخليجي كانت وما زالت القبيلة. والانتماء القبلي تختلف حدته وبرجته حسب البيئة وأسلوب المعاش ولكنه ببقى بدرجة أو بأخرى. فحتى في المدن والواحات حيث تتهافت بنية القبيلة فعلياً وتحل محلها وحدات اجتماعية أخرى لعل أبرزها العائلة الموسعة أو الممتدة، قإن الانتماء القبلي يبقي حاضراً كنوع من اثبات الأصالة أو القخر أو نحو ذلك، مفاستقرار الحضير في المراكز الحضيرية غير من نشاطهم الاقتصادي، الا أنه لم يؤثر كثيراً على ارتباطاتهم القبلية \_ أو ادعائهم ذلك على الأقل - وفخرهم بالانتماء إلى أصول قبلية ... كما أن هذه القبيلة تشكل مصدراً لذاتية معينة وذلك بانعدام مصادر الذاتية الأخرى (كالدولة والحزب والتنظيم السياسي... الخ). حقيقة أن المراكز الحضرية تتضمن وحدات اجتماعية أخرى كالعائلة الموسعة... الاأن هذه العائلات بدورها تستمد ذاتيتها من أصل قبلي معين»(١٠). بل إن السلطة السياسية والنخب السياسية في الخليج تستمد الجزء الأكبر من شرعيتها من التقليد القائم على أسس قبلية . وعلى ذلك نستطيع القول وبشيء من التعميم في هذا المجال: أن القيم القبلية تشكل الجزء الأكبر من نسق القيم في الخليج وشبه الجزيرة العربية. وعندما نقول ذلك، فإننا لا نعني أن قيم البداوة هي السائدة على وجه الاطلاق، إذ أن هذه القيم تتأثر بالقيم الأخرى النابعة من اختلاف أساليب المعاش وبالتالي فإن النسق يكون في حقيقة الأمر مزيجاً من قيم البدارة والفلاحة والصبيد والمدينة، ولكن قيم البداوة، نتيجة استمرارية الوجود القبلي (باختلاف درجاته) ، تكرن الهامش الأكبر.

يرى حليم بركات أن نسق القيم القبلية يتكون أساساً (ويصورة نمولجية أو نعطية وفق منهج ماكس قبير) من خمسة أشكال متداخلة مع بعضها البعض هي قيم العصبية، وقيم الفروسية، وقيم الكرم والضبيافة، وقيم الموية الفردية، وقيم المعيشة (١٠). بالنسبة لقيم العصبية نجد أن أهمها عبارة عن قيم التضامن والتماسك الداخلي، الافتضار بالنسب، نصرة القريب، احترام وطاعة الأهل والكبار، الثأر، والحشمة والشرف، بالنسبة لمجتمعات الخليج وشبه الجزيرة نجد أن أكثر هذه القيم ما زال سائداً وخاصة فيما يتعلق بالافتخار بالنسب واحترام وطاعة الأهل وكبار السن والحشمة والشرف، وكذلك نصرة القريب. وكما سنجد لاحقاً، فإن بعض هذه القيم قد أصبحت تشكل عوائق في طريق التنمية الشاملة وذلك بعد ظهور النفط والمتغيرات الاجتماعية التي حملها، وذلك ناتج عن التناقض الرئيسي القائم على أساس انشاء دول حديثة في الخليج مع بقاء النسيج الاجتماعي متخلفاً عن هذه

<sup>(</sup>١) انظر العصل الحامس من هذا الكتاب،

<sup>(</sup>٢) حليم بركات، مصدر سابق، ص ٧٢ ــ ٧١.

المحاولة. أما قيم الفروسية فتشمل الشجاعة والبأس والبسالة والإقدام والرجولة والكبرياء والاباء والتعفف والمروءة والترفع عن العمل المنتج (المهني). ما يهمنا في مجموعة القيم هذه هو تلك السائدة في مجتمعات الخليج قبل النفط ويعده وخاصة مسألة الرجولة (بما تتضمنه من سيادة للرجل على المرأة وعزلها اجتماعياً من الناحية الفعلية) والكبرياء والاباء والترفع عن العمل البدوي، وكل ذلك سيشكل عوائق أساسية في طريق التنمية. أما بالنسبة لقيم الكرم والضبيافة فهي ما زالت سائدة وقد حولها ببخول متغير النفط الى نوع من قيم مشوهة تعزز الاستهلاك التفاخري والتبذير المضاد للتنظيم العقلاني الرشيد للمجتمع، أما قيم الحربة الفردية، ذلك القيم التي يبدو وكأنها في تناقض ظاهري مع قيم العصبية والتماسك القبلي، فإن أبرز ما يهمنا فيها هو ذلك الجانب الذي من خلاله يأنف حامل هذه القيمة من العمل لدى الآخرين. هذه الأنفة «القبلية» سوف تشكل عائقاً في طريق التنمية السياسية والإدارية في مجتمعات الخليج وشبه الجزيرة من حيث أنها تقع في تناقض جوهري مع البيروقراطية التي هي سمة من سمات الدولة الحديثة بغض النظر عن محاسنها ومساونها. أم قيم المعيشة والتي تشمل فيما تشمل والتباكيد على البساطة، والقطرة، وتحمل الصعوبات والخشونة والصبر وصفاء النفس والصراحة (١)، فإننا نستطيع القول انها قد تلاشت بشكل كبير أو أنها في الطريق إلى التلاشي منذ مجيء النفط والتغيرات المادية التي حملها في اهابه، وهذا في الحقيقة شيء طبيعي إذ أنها، أي هذه القيم، كانت انعكاساً مباشراً لصراع الإنسان مع البيئة (أسلوب المعاش)، أما وقد تلاشي أسلوب المعاش هذا فإن قيمه المباشرة قد تلاشت أو في طريقها الى ذلك(٢٠).

وقد يثور استفسار هنا حول تلاشي بعض القيم مع اكتشاف النفط ودخوله كمتغير اجتماعي، وذلك مثل القيم المذكورة انفاً، وعدم تلاشي قيم اخرى مثل تلك المرتبطة بالقبيلة والعائلة ونحوها. بمعنى اخر، كيف يكون المتغير أو الفعل ذاته نتيجتان مختلفتان بل ومتناقضتان، نستطيع القول أن السبب الأول في ذلك يرجع الى وجود متغير متدخل هو الشرعية السياسية المرتبطة في المنطقة بذلك النسيج الاجتماعي القائم على القبيلة والعائلة الموسعة بصفة أساسية، وبذلك فإن تلك القيم التقليدية ذات العلاقة بمتغير الشرعية السياسية تبقى وتترسخ بينما تلك القيم التي لا علاقة لها بهذا المتغير المتدخل الشرعية السياسية تبقى وتترسخ بينما تلك القيم التي لا علاقة لها بهذا المتغير المتدخل فإنها، وبشكل منطقي تاريخي، تزول وتتلاشى. بالإضافة الى ذلك فإنه ونتيجة ضعف المؤسسة أو البناء المؤسسي الحديث في الكثير من دول المنطقة فإن السكان يلجؤون إلى المؤسسة وهذا ما يؤدي المتعمها ورسوخها بدل تلاشيها. وبسبب ذلك كان متغير النفط غير ذي اثر على مثل إلى تدعيمها ورسوخها بدل تلاشيها. وبسبب ذلك كان متغير النفط غير ذي اثر على مثل

<sup>(</sup>١) المرجع السابق، ص ٧٦.

 <sup>(</sup>۲) انظر في هذا المحال: على خليفة الكواري، قحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة. ( بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۰)، ص ۲۱ ـ ۲۲

هذه المؤسسات التقليدية وبعض قيمها بينما كان له أثر كبير على تلك القيم التي لا علاقة لها بمسألة الانتماء والولاء وكذلك الشرعية السياسية.

من ناحية آخرى، فإن القيم الإسلامية قد اتخذت مضامين اجتماعية في بلدان الخليج وشبه الجزيرة قد تكون مخالفة كل المخالفة لمعناها الحقيقي الذي أراده الإسلام اتخذت مضامين اجتماعية تاريخية نابعة من نمط واسلوب الانتاج السائد سواء كنا نتحدث عن الصحراء أو البحر أو الواحة وعلاقة الإنسان بها. فالبدوي في الصحراء والفلاح في الواحات يعيش تحت رحمة الأمطار التي (في ظل الظروف البيئية لشبه جزيرةِ العرب عموماً) لا يدري متى تأتي وأبن تأتي، والصياد في البحر يخترق عباب البم جاهلًا بما تخبئه له الأقدار، فالبحر في هدوبًه مصدر رزق ولكنه في هيجانه وجبروته وحش كاسر. هذه العوامل البيئية والمعيشية لسكان المنطقة أوجدت نوعاً من القيم القائمة على أسس غيبية لاعقلانية تربط كل شيء بالمجهول الذي لا يمكن احتسابه أو معرفته وبالتالي لا يمكن السيطرة عليه، ومن ذلك أنتشرت مثل هذه القيم اللاعقلانية التي هي جزء لا يتجزأ من ثقافة قائمة على أسلوب انتاج هو الآخر غير خاضع لحسابات العقل بل لتقلبات طبيعة عابثة(١). ويذلك تحول مثلاً المفهوم الإسلامي في «التوكل» إلىنوع من «التواكل»، وتحول المفهوم الإسلامي حول الإيمان بالقضاء والقدر إلى الإيمان بكل ما هو غيبي خرافي، وشتان بين الإيمان بالقدر والإيمان بالخرافة، وإن مثل هذا المفهوم الخاطيء لقيم الإسلام ومفاهيمه (أو قل هذا الفهم القائم وفق أسلوب معاش بدائي) والذي ما زال في شطره الأكبر سائداً في بلاد الخليج وشبه الجزيرة، يشكل عائقاً أساسياً من عوائق التنمية التي هي في أصلها وسلوكها وتشعباتها قيمة قائمة على العقل والعقلانية. أيضاً فإن التفسير الصحيح لقيم الإسلام (أي ذاك التفسير القائم على منطلبات العصر وحاجات المجتمع التتعوية) قد يكون هو المغتاح في سبيل انتاج ايديولوجيا تنموية عقلانية معاصرة لدول الخليج العربي وشبه جنزيرة العرب .

## النفط ونسق القيم في الخليج

عندما اكتشف النفط ثم بعد ذلك التنمية القائمة على وارداته فإنه لم يغير تغييراً ايجابياً في نسق القيم بل كان التأثير صلبياً وإلى حد بعيد، وذلك لسبب بسيط هو أن النفط لم يغير البنية الاجتماعية الأساسية في الخليج كما أن التنمية كانت ذات أتجاه كمي وذلك على حساب الكيف. إذ وكما ذكرنا في أول هذا الفصل فإن التنمية عملية حضارية شاملة ومعقدة هدفها النهائي والأساسي تحويل الإنسان وليس مجرد بيئته المادية بمعنى أخر فإن ما حدث في الخليج هو في حقيقة الأمر فعو Growth وليس تنمية. نعم لقد ازدادت اعداد

<sup>(</sup>١) انظر محبد الرميجي، مصدر سابق، ص ٢٢٠.

المتعلمين، وأصبحت المدن تسخأ عن نيويورك في ناطحات سحابها وعن باريس في اناقتها وعن لندن في فخامتها، وازدادت المستشفيات وعدد أسرتها وأطبائها، وأنتشر المذياع والتلفاز والفيديو، وازدادت اعداد السيارات بالنسبة للإفراد، وامتدت الشوارع بأناقة وروعة، وازداد الدخل الوطني ومتوسط دخل القرد بشكل كبير جدأ، ووصلت دول الخليج دفعة واحدة الى المرحلة الخامسة من مراحل النمو الاقتصادي عند روستو (الاستهلاك الوفير). بمعنى آخر، فإن كل مؤشرات التنمية أو معظمها التي يضعها الاقتصاديون الغربيون متوفرة في دول الخليج وهذا شيء جيد ولكن إلى حد معين. إذ رغم هذه التغيرات المادية فإن النسيج الاجتماعي الأساسي (او البنية الاجتماعية) في الخليج ما زال قائماً الى حد كبير لم يمس، بمعنى آخر فإننا في الخليج أمام تجربة جديدة هي التحديث أو التنمية في إطار تقليدي، فالبنية الاجتماعية الخليجية ما زالت تعكس طروف ما قبل النفط. وعلى ذلك فإن البناء الثقافي في الخليج ما زال في اغلب وجوهه بناء تقليدياً يعكس القيم السائدة ذاتها في مرحلة ما قبل النفط مع دخول قيم جديدة تمازجت مع هذه القيم القديمة فأدت إلى نشوء نعط جديد - قديم من القيم يدور حول الاستهلاك والتفاخر الاستهلاكي. إن دول الخليج تريد أن تحقق العصرنة أو الحداثة المطلقة عن طريق التنمية وأن تحتفظ احتفاظاً مطلقاً بالتقليد والبنى الاجتماعية التقليدية دون تغيير أو تغيير مضمون للمؤسسات والقيم التقليدية في أن واحد، وتلك معادلة صعبة التحقيق إن لم نقل مستحيلة.

ان التناقض الأساسي في دول الخليج اليوم هو الناجع من هذه المعضلة أو الإشكالية، أي اشكالية التحديث والتنمية في اطار تقليدي. فرغم التغيرات المادية الهائلة التي جلبها النفط ودلالة المؤشرات على أن هناك تنمية حدثت وفق فهم اتجاه الغمائج والمؤشرات للتنمية، فإن القبيلة أولاً والعائلة ثانياً ما زالت هي الوحدة الأساسية في البناء الاجتماعي لدول الخليج، والسبب في ذلك أن خيرات النفط وعوائده وكذلك التنمية القائمة على أساسه إنما هي متغيرات منبثقة من الاعلى، أي أن السلطة السياسية تلعب الدور الرئيسي في هذه العملية، والسلطة السياسية في دول الخليج ذات شرعية قائمة في جرهرها على عناصر التقليد المختلفة وخاصة فيما يتعلق بمفهومي القبيلة والعائلة (١٠). ولذلك فإن هذه السلطة تحاول تقديم التحديث والحفاظ على الاسس الاجتماعية للشرعية القائمة على اساسها في الوقت ذاته، وهذا ما يفرز ما سميناه والتحديث في اطار تقليدي، (١٠). وعلى ذلك فإن القيم التقليدية وعناصر الثقافة التقليدية ما زالت هي السائدة وذلك لارتباطها ذلك فإن القيم التقليدية وعناصر الثعابسية في دول الخليج، بل أنه وفي كثير من الأحيان أساساً بعناصر الشرعية للسلطة السياسية في دول الخليج، بل أنه وفي كثير من الأحيان

Michael C. Hudson, Arab Politics: The Search for Legitimacy (New Haven: Yale انظر في هذا المجال (١) University press, 1977), Chap 7

 <sup>(</sup>Y) انظر في هذا المحال، بول فييل، والنثرول والطبقة الوظيفية، مجلة فواسلت عربية، العدد ٧، السنة ١٩، ديسمدر
 ١٩٧٩

فإن النفط وعوائده قد معززه من سيادة مثل هذه القيم بدل أن يقوم بإزالتها عن مركز السيادة الثقافية. فمثلاً مع التوسع الاقتصادي الناتج عن زيادة عوائد النفط وتوزيعه من قبل السلطة السياسية عبر قنوات خطط التنمية، فإن الحاجة الى اليد العاملة قد ازدادت. ونظراً لقلة عدد السكان في دول الخليج من ناجية، واتجاه هؤلاء السكان الى العمل في الأجهزة البيروقراطية للدولة (والتي هي أكبر موطَّف) أو أعمال تجارية ومقاولات مستفيدين من التوسع الاقتصادي، فإن العمالة الأجنبية كانت هي الحل للقيام بتلك الأعمال ذات المردود الاقتصادي الأدنئ والتي لا تجذب المواطنين الذين يجدون اعمالاً اكثر راحة وأكثر مردوداً اقتصادياً في أجهزة الدولة المختلفة وفي قطاع الأعمال أو القطاع الخاص. هذا التطور، الذي نكاد أن نقول أنه قاصر على دول الخليج، عزز من قيمة تقليدية قبلية الا وهي الترفع عن العمل البدوي أو المهنى الذي يقوم به الأجانب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العملية التعليمية التي كان من المفروض أن تعزز التغير الاجتماعي وتدفع عجلة التنمية إلى الأمام، قد أصبحت منصبة على التعليم النظري أو المهن ذات المقام الاجتماعي الرفيع، أما التعليم الفني فإنه فاقد الجاذبية لأكثر قطاعات السكان لأسباب اقتصادية وثقافية تقليدية في المقام الأول(١٠). وبذلك نرى أن القصديث قد عـزز التقليد في دول الخليج مع أنه كان عامل تدمير له في التجارب التاريخية والإنسانية الأخرى، بمعنى آخر، وباستخدام الإطار النظري لصامويل هنتينغتون، فإن التحديث والتنمية في الخليج لم يؤديا إلى انتاج للعبئة اجتماعية تكون مقدمة لتغير ثقافي رايديرلوجي شامل(٢) .

بالإضافة إلى أن التحديث والتنمية في دول الفليج قد اديا إلى تعزيز القيم التقليدية، فأنهما أدخلا قيماً جديدة إلى المجتمع في الفليج هي في جوهرها عوائق التنمية رغم أنها من إفراز هذه التنمية. ولعلنا نستطيع تلخيص أهم هذه القيم الجديدة بالقول بأنها تشمل فيما تشمل الاستهلاك المبالغ فيه والاستهلاك التفاخري ومحاولة الثراء السريع وبأية طريقة وكل ذلك على حساب اخلاقيات العمل المنتج والترشيد المقلاني للثروة، وكذلك على حساب الخلاقيات العمل المنتج والترشيد المقلاني للثروة، وكذلك مصعوداً للقيم المادية و الفردية وتراجعاً للقيم المعنوية والمجتمعية، (")، بالإضافة إلى ظهور نمط من السلوك قائم على الثنائية أو الازدواجية في الشخصية. وفي ذلك يقول باحث خليجي، دان هذه المجتمعات، منذ أن تدفقت عليها عائدات النفط بغزارة في بداية الخمسينات، آخذ يتبلور فيها نظام خاطيء للحوافز المادية والمعنوية... حيث رفع مرتبة قيم الاستهلاك والمضاربة والركض وراء المصالح الشخصية والشطارة غير المقيدة بهدف مجتمعي وأشكال العمل المظهري والمناصب البراقة، وحصل ذلك على حساب مرتبة قيم مجتمعي وأشكال العمل المظهري والمناصب البراقة، وحصل ذلك على حساب مرتبة قيم

<sup>(</sup>١) انظر في هذا المجال، محمد الرميدي، مصدر سابق، من ٢٩٤ –٢٩٦٠.

Samuel p. Huntington, Political Order in Changing Societies (New انظر حاصة الى الفصل الاول من الاعادة (٢) انظر حاصة الى الفصل الاول من الاعادة (٢) Haven. Yaie University press, 1968)

<sup>(</sup>٢) على الكراري، مصدر سابق، ص ٢٢

الانتاج والاستثمار الحقيقي الطويل المدى، ورعلية المصلحة العامة، وبروز الروح الرائدة المنطلقة من الولاء الوطني، والعمل المؤثر الجاد الناقع للناس، (١٠). وبالنسبة لثنائية أو ازدواجية الشخصية الخليجية وأثر ذلك على نمط السلوك الاجتماعي، فإننا نلاحظ أن ثنائية التقليد ـ الحداثة قد أدت الى ظهور نمط من السلوك الاجتماعي قائم على أساس القياس بمعيارين ونشوء مضميرين اجتماعيينء: معيار غربي حديث ومعيار تقليدي. فمن ناحية نجد أن المواطن في الخليج يحرص على اقتناء أحدث ما تفرزه حضارة الغرب الراسمالي من سلع استهلاكية وكذلك عادات اجتماعية وصرعات معينة، وفي الوقت ذاته يقدم نفسه للآخرين رفق سلوك قائم على معيار التقليد، فهو داخل المنزل يعيش بشخصية وفي الشارع بشخصية عكس تلك تماماً. بمعنى آخر، فإن الحداثة ـ التقليد تعكس نفسها جزئياً على السلوك الاجتماعي لأفراد المجتمع في الخليج. حقيقة أن السلوك الاجتماعي الثنائي أو الازدواجي قد لا يكون قاصراً على مجتمعات الخليج، وهو بالفعل ليس قاصراً عليها بل نستطيع أن نقول أنه ظاهرة عربية عامة، إلا أنه في مجتمعات الخليج يأخذ طابعاً اكثر حدة حيث أن هذه المجتمعات تمر في مرحلة انتقالية شديدة الحدة من حيث الفترة الزمنية القصيرة التي تفصل ما بين الحالة التقليدية البحثة الى حد ما والحالة الحاضرة التي يمتزج فيها التقليد والمدائة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التركيز في هذه الدراسة بالذات هو على مجتمعات الخليج وذلك وفق هدف اساسى هو معرفة تلك العوائق الملامرئية للتنمية. وحيث أن مجتمعات الخليج هي في حالة انتقالية شديدة الصدة فإن صراع القيم وتكاملها في أن وأحد، ووفق الأزدواجية الاجتماعية المتحدث عنها، يأخذ طابعاً من الأهمية اكثر من غيره من المجتمعات التي قد تكون معانية من هذه الظاهرة الا أنها تكرن سلوكاً انحرافياً شاذاً خارج اطار نسق القيم الثابت والمستقر والذي يعترف به حتى المنصرف عنه، أما في الخليج فإن نسق القيم غير مستقر وغير ثابت، نتيجة عدم ثبات المجتمع ذاته، وبالنالي فإن الخشية أن تتحول هذه الازدواجية الى نسق ثابت ومستقرء وليس سلوكاً شاذاً خارج اطار النسق المعترف به، وهنا يكمن الخطر سواء بالنسبة لهذه المجتمعات أولبرامج التنمية التي تحاول هذه المجتمعات أن تتبناها (٢) .

#### نسق القيم والتنمية في الخليج

يتميز المفكران الألمانيان كارل ماركس وماكس فيير بأن كليهما درس الظاهرة الراسمالية وظهور المجتمع الراسمالي في اوروبا بمنهجين بيدوان ظاهرياً متناقضين.

<sup>(</sup>١) المصدر السابق، من ٣٢.

 <sup>(</sup>٢) انظر من هذا المجال مثلًا. محمد الرميدي، معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصالية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة. (الكريت كاظمة، ١٩٨٤)، من ١٩٧ - ٢٠٣.

فماركس برى أن أية تشكيلة اجتماعية لا تتغير حتى تتغير بنيتها التحتية (أسلوب الانتاج بما يتضمنه من قوى انتاج وعلاقات انتاج) مع ما يؤدي إليه ذلك من تقير في البنية الفوقية (البناء الثقافي الايديولوجي والحقوقي للمجتمع). ولعل أفضل تلخيص للنظرية الماركسية في هذا المجال هو مقولة ماركس الشهيرة: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»(١٠). بمعنى آخر، ووفق المجال الذي نتحدث فيه، فإن البنية الفوقية هي المتغير التابع والبنية التحتية هي المتغير المستقل في النظرية الماركسية. وعلى ذلك فإن ظهور الرأسمالية تاريخياً، ووفقاً لهذا الإطار النظري، كانت نتيجة حتمية وقفزة نوعية لذاك الكم الهائل من التغيرات المادية الاجتماعية الذي ميز تلك الحقبة الانتقالية من تاريخ أوروبا. ومن هذا المنطلق حاول المقتنعون بالنظرية الماركسية بناء تموذج نظري يمكن من خلاله فهم وتفسير حركة المجتمع في كل مكان ومن ثم التنبؤ علمياً بمسار هذا المجتمع، فالتحول الاجتماعي، وفق هذا النموذج النظري بشكل عام، لا يكون ولا ينشأ ما لم يكن هنالك تحول وتغير في البنية التحتية لآية تشكيلة اجتماعية. وعندما يحدث ذلك فإن كافة بنى المجتمع تتحول تحولاً جذرياً نوعياً ناقلة المجتمع بذلك من شكل معين إلى شكل آخر، وهذا هو التاريخ بطبيعة الحال لسنا هنا بصدد شرح النظرية العاركسية سواء بخطوطها العامة أو الخاصة بقدر ما يهمنا الرأى الماركسي الصادر عن ماركس نفسه وذلك فيما يتعلق بعلاقة البناء الثقافي للمجتمع ببنائه المادي ، أما ما أضيف بعد ذلك إلى الماركسية من أراء وأفكار وتجديدات فإن هذه الدراسة ليست مملاً له،

اما بالنسبة لماكس فيبر، فإن دراسته لظهور المجتمع الراسمالي تاريخياً نحت منحاً معاكساً للنظرية الماركسية وذلك من خلال محاولة فيبر دراسة العلاقة بين الدين والتشكيلات الاجتماعية بصفة عامة، والبروتستانتية والراسمالية بصفة خاصة (۱). وموجز نظرية فيبر في هذا المجال هو أن التحول الاجتماعي لا يحدث حتى يحدث تحول في أفراد هذا المجتمع من حيث توجهاتهم الثقافية الايدبولوجية في النظرة إلى الذات والآخرين والعالم ككل. أي أن التحول الثقافي الايدبولوجي سابق على التحول المادي عند فيبر وليس العكس. فمن خلال دراسته لظهور الراسمالية وعلاقة ذلك بانتشار المذهب البروتستانتي (وضاصة الكالفنية) وجد فيبر أن «الراسمالية تستند الى عناصر معينة منها: العمل الشاق، والاقتصاد في الانفاق، وضبط النفس، وتجميع رؤوس الأموال، والإبداع (الابتكار) والترشيد... ذلك لأن التنظيم الراسمالي... لا يتحقق في مجتمع يتسم أفراده بالكسل، ويتمسكون بمعتقدات خرافية، ويتميزون بعدم الكفاءة» (۱). وهذه العناصر أو القيم تجد

Karl Marx A Contribution to the Critique of Political Economy (New York, International publishers, (1) 1970) p. 21

Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by Taicott (۲) انظر مذلاً (۲) Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1930).

<sup>(</sup>٢) السيد الحسيبي، التنمية والتخلف دراسة تاريخية بثائية، (القاعرة مطابع سجل العرب، ١٩٨٠)، ص ٤٢

تعبيراً نظرياً أو ثقافياً ايديولوجياً لها في البروتستانتية التي «تهتم اهتماماً كبيراً بتنشئة الفرد تنشئة عقلية وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة كما أنها تقدس العمل، بل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماس إنما هو واجب مقدس، والعقيدة البروتستانتية - فوق ذلك كله - تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطاً ذكياً» (١). وعلى ذلك، وكما يرى قيبر، فإن الأخلاق البروتستانتية هي في جوهرها روح الرأسمالية .

وبغض النظر عن اتفاقنا مع ماركس أو قبير أو غيرهما، ويغض النظر عن الانتقادات التي وجهت الى هذا أو ذاك، فإنه بالنسبة لموضوع دراستنا حول مجتمعات الخليج العربي المعاصرة فإن النتيجة واحدة نستطيع إيجازها فيما يلي: إن التغير الاجتماعي مسألة كلية واحدة لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء، والتنمية، كما ذكر في البداية، مسالة متشعبة الاتجاهات متشابكتها لا يمكن أخذ بعضها وترك البعض الآخر. يجب أن يكون هناك نوع من التطابق بين كافة البنى الاجتماعية من تقافية وايديراوجية وحقوقية وسياسية ومادية وذلك في سبيل سلامة النسق الاجتماعي وضعان استقراره وسيره، والا فإن التشوه هو النتيجة. قلو أخذنا التفسير الاجتماعي الماركسي في الحسبان لوجدنا أن التغير الذي جلبه النفط وخطط التنمية فيما بعد إلى مجتمعات الخليج العربي لم يغير من طبيعة علاقات الانتاج فيها وبالتالي بقيت هذه المجتعات تقليدية الجوهر في إطار أو غلاف حديث. بمعنى آخر، ووفق هذا الفهم، فإن الحداثة والتحديث لم يتغلغالا إلى الجذور العميقة في التربة الاجتماعية ربالتالي فإن التغير الناتج كانت تغيراً سطحياً، هذا وقد ذكرنا سابقاً بعضاً من اسباب ذلك (٢). بل إن النفط والتنمية القائمة في مجتمعات الخليج أديا ألى تعزيز القيم التقليدية من ناحية وإلى إدخال قيم الراسمالية في مرحلتها المتأخرة (المرحلة الخامسة وفق تصنيف روستو) الى مجتمعات لم تمر في المراحل الأولى، وبالتالي أصبح هنالك نوع من التناقض، إن لم نقل التضارب، بين قيم ذات جذور اجتماعية تاريخية مختلفة تتعايش في نفس المكان والزمان (٢). ولو أخذنا، من جانب أخر، التحليل القيبري في الاعتبار، فإن حقيقة وجرد قيم تقليدية تنتمي إلى تشكيلات اجتماعية سابقة في الخليج بالإضافة الى قيم مرحلة «الاستهلاك الوقير» في مجتمعات مازالت حقيقة ناقصة النمو، كل ذلك يشكل عائقاً بل عرائق اساسية في مسار التنمية إذا ترفرت إرادة التنمية. إذ أن لكل تشكيلة اجتماعية أو مرحلة تاريخية قيمها الاجتماعية الخاصة (هنا لا نرى تضارباً بين ماركس وڤيبر ونظريات

<sup>(</sup>١) المصدر السابق، من ٤٣

<sup>(</sup>٢) انظر في هذا العجال، محمد الرميمي، الخليج ليس تقطأ، مصدر سبق تكره، ص ٢٩١

<sup>(</sup>٢) يرى والب روستو ان مناك خمس مراحل ثمر منها المجتمعات خلال تطورها التاريخي هي ١ - المجتمع النقليدي، ١ - الاستهدال الرفير النظال ٢ - الانطلاق، ٤ - الانطلاق، ٢ - الانطلاق، ٢ - الانطلاق، ٢ - الانطلاق، ٤ - الانطلاق، ٤ - الانطلاق، ٢ - الانطلا

التنمية النابعة من فكريهما) التي بدونها تفقد التشكيلة ديناميات حركتها بشكل أو بأخر.

بناء على هذه المقدمة فإننا إذا درسنا مجتمعات الخليج دراسة امبيريقية Empirical وفقاً لنسق القيم الذي تحدثنا عنه سابقاً (سواء التقليدي أو ما أتى به متغير النفط) فسوف نلاحظ الآتي. إذا نظرنا إلى القيم المتعلقة بالعصبية فإن بعضها قد تحول فعلاً إلى عامل معيق للتنمية والتطور الاجتماعي. فبالنسبة مثلًا لقيمة مثل النساسك والتضامن القبلي ونصرة القريب نجد أنها عامل مدمر سواء في التنظم السياسي أو الاقتصادي. فبناء دولة حديثة واقتصاد حديث يعتمدان على قيم ومثل لعل أهمها الكفاءة وسيادة القانون أو النظام (البيروقراطية وفق الفهم القيبري) وما يتقرع عن ذلك من قيم اصغر وانماط سلوك. ففي مجال الأجهزة الحكومية والبيروقراطية، يالحظ اسامه عبد الرحمن فيما يتعلق بمجتمعات الخليج بصفة عامة أن والسلوك الإداري هو محصلة القيم والتقاليد والثقافة التي يفرزها المجتمع، ولعل هذا يفسر لنا ضعف الآداء في الأجهزة الحكومية في الوقت الذي تتخذ فيه من حيث الشكل انماطاً مقاربة للأنماط الموجودة في الدول المتقدمة. ولما كانت المجتمعات في هذه الدول مجتمعات مشدودة إلى القيم القبلية فإن الإدارة تبدو مشدودة في سلوكها إلى تلك القيم وإن اتخذت انماطاً جديدة واشكالاً جديدة ه(١٠). كما يلاحظ الباحث ذاته أن «دول المنطقة وهي مشدودة الى مناضيها بنزوابط القبلية والأسترية تلعب الاعتبنارات والقيم الشخصية والمجتمعية فيها دوراً كبيراً في التأثير على الإجراءات الإدارية وتوزيع الخدمات التي تقدمها الاجهزة الحكومية. ولعل هذا هو السبب في تفاوت تطبيق الاجراءات وفي تفاوت مسترى الخدمة. ولعل هذا هـ و السبب ايضاً في انتشار ظاهـرة المحسوبية والواسطة "(")، ويلاحظ ابراهيم العواجي في دراسته للبيروقراطية السعودية مثلاً أن السلوك البيروقراطي فيها يتميز بانعدام تقدير الوقت، وعلوية أثر العامل الشخصى، والانفصام بين القوانين والنظم الرسمية وبين السلوك الفعلى، وتمازج العلاقات الرسمية والاجتماعية (٢). وفي الحقيقة تستطيع أن نعمم هذه الملاحظة على مختلف الأجهزة البيروقراطية في دول المنطقة. هذه الملاحظات مجتمعة يطلق عليها محمد الرميحي مفهوم البدوقراطية والتي يعرّفها بأنها: «معارسة حلول المشكلات الحديثة في إطار تقليدي وبمفهوم تقليدي... فالبدوقراطية .. حالة ذهنية تاتجة عن الفرق بين التطور الاقتصادي والجمود الاجتماعي ويشترك في خصائصها معظم مسيري ومتخذى القرارات... ومن أهم خصائص البدوقراطي الالتزام القرابي أو الطائفي حيث يط الولاء - حقيقياً أو وهمياً -محل الكفاية والإنجاز...<sup>(2)</sup> .

<sup>(</sup>۱) د، اسامة عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، س ۱۰۵.

<sup>(</sup>٢) المرجم السابق، من ١٠٧

tbrah m Mohamed Al. Awaji, *Bureaucracy and Society in Saudi Arabia.* Unpublished dis- المحر (٢) sertation. University of Virginia, August, 1971, pp. 222 - 245

<sup>(</sup>٤) د. محمد الرسمي، معوقات النفعية الاجتماعية والاقتصادية، مرجع سابق، ص ١٩٨.

بالنسبة لقيم والفروسية، وأكثر أنماطها انتشاراً في مجتمعات الخليج هو ذلك الجانب المتعلق خاصة بالرجولة والمبالغة فيها واعطائها مضموبا متخلفا يدور خاصة حول محورية دور الرجل في المجتمع دون المرأة، وكذلك قيم الاباء والترفع عن العمل اليدوي. أن بناء مجتمع حديث ودولة حديثة واقتصاد حديث منتج يستلزم فيما يستلزم دخول نسق معين من القيم تشكل المشاركة بكانة تشعباتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القيمة الأساسية فيه. وعندما تعزل المرأة اجتماعياً باسم قيم تقليدية شوه معناها الأصلى النابع من الشكل الاجتماعي الذي كانت سائدة فيه، فإن ذلك يشكل عائقاً جوهرياً في طريق التنمية الحقة. وفي هذا المجال بلاحظ محمد الرميحي أنه في والوقت الذي تسمع فيه هذه المجتمعات بتعليم المرأة وفتح باب المدارس والجامعات لها فإنها تضطرها نتيجة لمجموعة من المواقف الايديولوجية والعملية للبقاء في البيت...ه(١) انها ثنائية المحداثية والتقليد التي سبق الحديث عنها. والحقيقة التي يجب ذكرها في هذا المجال هو أن المرأة كانت ذات مشاركة اجتماعية محدودة نسبياً في ظل المجتمع الخليجي قبل النفط وذلك لضرورات اقتصادية غير خافية، رغم سيادة قيم الحشمة والرجولة ونحو ذلك. إلا أنه وبتدفق النفط وخاصة في السنوات الأخيرة، فقد انتفى الدافع الاقتصادي لمشاركة المرأة الاجتماعية وبقيت القيم التقليدية التى تعززت بانتفاء العامل الاقتصادي ومن ثم كانت النتيجة العزلة الاجتماعية شبه التامة للمرأة في مجتمعات الخليج مع اختلاف درجة العزلة هذه من مجتمع لآخر، وفي هذا المجال نستطيع أن نعمم ونقول حول مفهوم المشاركة بصفة عامة أن قنوات ومؤسسات المشاركة التقليدية قد انهارت مع دخول متغير النفط دون ان يحل مصل ذلك قنوات ومؤسسات حديثة تستطيع الرحدات الاجتماعية من خلالها المشاركة في أتضاد القرار وتنفيذه ومتابعته على مختلف المستويات المجتمعية والسياسية والاقتصادية. كل ذلك أدى إلى خلق نبوع من الفجوة التي إن لم تبردم كانت عبائقاً استاسياً امنام جهود التنمية وإرادتها<sup>(۲)</sup> .

ومن قيم القروسية القبلية الأخرى نجد قيمة الترفع عن العمل اليدوي في مختلف مجتمعات الخليج. وقد تعززت هذه القيمة، كما سبق ذكره، بتدفق النفط مما أدى الى تدفق العمالة الاجنبية بكل ما تتضمنه من مخاطر اجتماعية واقتصادية بل وسياسية لدرجة أن المراطنين في بعض دول الخليج قد تحولوا إلى أقلية في موطنهم (٢). ومن المعلوم أن النئمية الحقة والتغير الاجتماعي الفعلي لا يبأتيان الا من خملال تطور القوى المنتجة

<sup>(</sup>١) د، محمد الرميحي، الخليج ليس نقطأ، مرجع منابق، هي ٣٠٠

<sup>(</sup>٢) انظر مثلًاء على الكواريء مرجع سبق ذكره، من ٢٦ ــ ٢٧.

<sup>(</sup>٣) وفق تقديرات عام ١٩٨٢ - ١٩٨٤ مثلاً، فإن نسبة المراطنين الى اجمالي السكان في دول العليج كانت كالثالي تعريباً الإمارات ٢٢ مالمئة، البحرين ٦٧ بالمئة، السعودية ١٥ بالمئة، عمان ٢٤ بالمئة، قطر ٢٧ بالمئة، الكويت ٤٢ مالمئة المصدر. قدرت من احصائية أوردها جيمس بل James A. Bill في James A. Bill في ١٥ (١٥ ع.) المؤونة ١٥ م.) المؤونة المصدر. قدرت من احصائية أوردها جيمس بل James A. Bill في ١٥ م.) المؤونة ١٥ م.)

المحلية، أما إذا كنت هذه القوى (بما في ذلك الإنسان) أتية من خارج المجتمع فإن التنمية في هذه الحالة (ومهما كانت ضخامة المبالغ المنفقة) لا تعدو كونها قشرة براقة ومظهراً لا علاقة له حقيقة بالجوهر.

وبالنسبة لقيم الكرم والضيافة فإنها ويتعززها من قبل متغير النفط قد تحولت الى سلوك اجتماعي مرتبط بالتفاخر الاستهلاكي والاجتماعي القائم على إبراز ما للفرد من شروة ومكانة عن طريق المبالغة في الاتفاق على أمور الضيافة من مآدب وحفلات ونحوها خلافاً لقيم العقلانية والتنظيم الرشيد للموارد والتي هي قيم أساسية في مسار التنمية بغض النظر عن الاطار الأيديولوجي السياسي لهذه التنمية. لقد كان لقيم الكرم والضيافة وظيفة اجتماعية محددة في ظل التشكيلات الاجتماعية السابقة، إلا أنه وبدخول النفط فإن هذه الوظيفة قد اندثرت ومع ذلك بقيت القيمة التي تعبر عن هذه الوظيفة. ولو كان الأمر مفتصراً على المجتمع وأفراده لكان هيئاً الى حد ما، ولكن انعكاس القيم التقليدية في الكرم قد انعكست حتى على الأجهزة الحكومية والقائمين على اتخاذ القرار في المجتمع وذلك من الحيسين: الأولى في سيادة مفهوم الإنفاق لمجرد الإنفاق خاصة في عقد السبعينات، والثانية في انعدام الحدود الفاصلة بين مجال «العام» و«الخاص» مما يؤدي إلى تعامل والثانية في انعدام الحدود الفاصلة بين مجال «العام» و«الخاص» مما يؤدي إلى تعامل العاملين في الشؤون الرسمية مع الثوات الوطنية على أنها ثروات خاصة وبالتالي تعنح المفضئلين (ونعود هنا مرة أخرى الى قيم العصبية). بالنسبة للناحية الأولى، يقول غازي القصيمية:

ان كل مبادىء الاقتصاد السليمة تنبع من قانون واحد هو قانون الندرة، ولقد كنا حالل السنوات الماضية نتصرف منطلقين من قانون مصاد، هو قانون الوفرة. ومعنى ذلك أن الكثير من تصرفاتنا لم تكن قائمة على اساس اقتصادي سليم... لقد تفرعت من هذا الوهم الأساسي اضغاث أحلام عديدة عائت فساداً في الاذهان والعقول. منها لن العبرة يجب أن تكون بسرعة التنفيذ دون أي اعتبار آخر، ومنها أن أسلوب المناقصة أسلوب عنيق... ومنها أن المقياس الوحيد لنجاح أداري ما هو أرقام الملايين أنني استطاع أنفاقها... ومنها أن معيار العبقرية المقيقية هو القدرة على اقتراح معونات جديدة تساعدنا على التخلص من أموالنا المكسة في البنوك... لقد قال كاتب في صحيفة أجنبية معلقاً بسخرية على هذه المقلية أن الناس في المملكة يعتقدون أن بإمكانك القضاء على أي مشكلة وذلك بأن تقذف عليها رزمة من النقود» (١).

حقيقة الأمر، إنّي لأجد أن مثل هذه العقلية مرتبطة أشد الارتباط بقيم الكرم والضيافة التي سادت التشكيلات الاجتماعية العربية عموماً وذلك قبل دخول عاصر التحديث والحداثة ألى هذه التشكيلات. بمعنى آخر، فإن العقلية العربية عموماً والخليجية خصوصاً ما زالت تفكر وتعمل وفق أسس تقليدية قبلية رغم حداثة المظهر وجدت. مثل هذه العقلية (الانفاق دون ترشيد وعقلانية) عائق جوهري يقف أمام محاولة المجتمعات الانتقال

<sup>(</sup>۱) د. غازي القصيبي، التعمية وجهاً لوجه. (جدة تهامة ۱۹۸۱)، ص ۱۰۵ ـ ۱۰۹.

من القديم الى الجديد وذلك في سبيل تحقيق أهداف التنمية التي تدور حول الانسان من حيث الرفع من شأنه على كافة المستويات .

نلخص نقاشنا السابق بالقول أن هنالك تناقضاً حاداً بين القيم السائدة في مجتمعات الخليج، والتي هي في جوهرها قيم تقليدية، وبين مجهودات التنمية في هذه المجتمعات. فالتنمية مجهود وعملية تحاول تغيير المجتمع على كافة المستويات، أما ما يجري في دول الخليج فهو تنمية أحادية الجانب والاتجاه: تريد تغيير الاطار المادي للمجتمع دون المس ببنيته الأساسية القائمة على محور القبيلة - العائلة وذلك لأسباب تتعلق بطبيعة وهيكلية السلطة السياسية وشرعيتها التقليدية. بمعنى آخر، محاولة الحصول على عناصر التقليد بشكل كامل ومطلق دون تغيير أو تغيير مضمون مع الحصول على الجانب المادي في التحديث، وهذه معادلة صعبة التحقيق أو حتى مستحيلة وقد تؤدي إلى مزالق وأخطار لا تحمد عقباها. إن دول الخليج مطالبة بحل مثل هذه المعادلة بما يكفل استقرارية المجتمع والسلطة من ناحية وخير المواطن وحريته من ناحية اخرى. كيف يكون ذلك؟ هذا ما نحاول تلمسه من خلال الجزء التالى .

#### ما العمل: التحديات والحلول

أولاً وقبل كل شيء فإنه في سبيل نجاح تجربة التنمية في مجتمعات الخليج العربي فإنه لابد من توفر ووجود إرادة التنمية التي بدونها فإن كل ما يُفعل لن يكون متجاوزاً مجرد اضفاء ثوب جديد أو عصري على جسم قديم. بطبيعة الحال فإن هذا القول لا ينفي القديم ولكنه يدعو إلى الاستفادة من القديم في سبيل الجديد وليس ابقاءه كما هو ألبس ما ألبس من ملابس وأردية عصرية. إذا ما توفرت إرادة التنمية هذه فإن عملية التنمية ذاتها يجب أن تكون وفق تعريفها: عملية شاملة لا تقتصر على جزء دون جزء أو مستوى دون مستوى. وفي مجال دراستنا هذه يجب أن تكون هنالك ثقافة وبنية فكرية قادرة على عكس العملية التنموية في الذهن وذلك في سبيل انجاح مسارها وتحقيق مأربها، وهذا لن يكون الا عندما تتحول هذه العملية تتحول هذه العملية التنموية الى عملية شاملة غير قاصرة؛ إلا عندما تتحول هذه العملية التنموية الى عملية شاملة غير قاصرة؛ إلا عندما تتحول هذه العملية التنموية الى عملية شاملة عير قاصرة؛ الا عندما تتحول هذه العملية الندوية الى قعل تنموي في السياسة والاقتصاد والاجتماع هدفه الأول والأخير الرفع من الأنسان في كافة اتجاهات نشاطه وسلوكه .

لقد وجدنا من خلال دراستنا الموجزة هذه ان من اهم، بل لعله أهم العوامل المعيقة للتنمية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة هو أن العقلية العربية الخليجية ما زالت عقلية تقليدية تدور معظم قيمها وأسس تفكيرها على محود رئيسي هو القبيلة، بالإضافة الى كم من القيم ذات منابع إسلامية شوه معناها تاريخياً واجتماعياً، وأخرى حديثة أصبحت بدورها عائقاً في سبيل التنمية كونها انتقلت بحذافيرها من مجتمعات لا تعاني مشكلة التخلف الى أخرى تحاول الخروج من طوق التخلف هذا. تغيير هذه العقلية التقليدية هو امر

ضروري بل وحيـوي في سبيل الخـروج من حالـة التخلف والسلبية إلى حالة التقدم والإيجابية، وهذا لا يكون بمجرد اقناع الناس بل انه يحتاج إلى اجراءات وأعمال تمس البنية الاجتماعية ذاتها. ليس المطلوب مجرد جهد اعلامي أو برنامج تعليم معين لتلقين المجتمع قيم الحداثة والتطور، بل المطلوب أبعد من ذلك وأكثر جذرية. حقيقة أن مسألة الاعلام والتنشئة بمختلف صورها مسألة مهمة ولكنها غير كافية إذا انتفت العوامل الأخرى والجهود الأخرى. فالجهود الإعلامية وفي مجالات التنشئة الاجتماعية الرسمية من تعليم ونحوه مطلوبة حقاً في سبيل تغيير نمط الثقافة التقليدي السائد ولكنه ان يكون فعالاً إذا انتفت الاجراءات الجذرية لتغيير تلك البنية الاجتماعية التي تغرز مثل هذا النمط الثقافي، بمعنى أخر فإن جهود الإعلام والتنشئة الرسمية يجب أن تكون عوامل مساعدة وليست بمعنى أخر فإن جهود الإعلام والتنشئة الرسمية يجب أن تكون عوامل مساعدة وليست وحيدة في هذا المجال، إذن ما العمل وكيف تكون مثل هذه الإجراءات؟.

أهم نقطة في هذا المجال، وهي تشكل أعظم تحد بواجه دول ومجتمعات الخليج العربي المعاصرة، هي في محاولة خلق ولاءات حديثة تحل مصل تلك الدولاءات القديمة المعيقة للتنمية والتحديث، وهذا لا يتأتى إلا من خلال بناء مؤسسات ذات طبيعة سياسية حديثة يجد فيها المواطن تعبيراً عن ذاته لا يلجئه إلى التماس البحث عن الذات هذا في مؤسسات تقليدية. أن استمرارية الولاء القبلي والعائلي وكذلك الطائفي في مجتمعات الخليج المعاصرة راجع في أحد أسبابه الى عدم وجود مؤسسات حديثة يجد فيها الفرد نفسه ضمن جماعة وبالتالي فإنه يلجأ إلى المؤسسات التقليدية من قبيلة وعائلة وطائفة ونحوها بحثاً عن الذات ومن ثم يعرف نفسه بها ويقدم لها الولاء المناسب، والخطر في استمرارية الأشكال التقليدية للولاء هو إنها تقف عائقاً أمام نمط حديث من انصاط الولاء ضروري لأي جهد تنموي على مستوى المجتمع بأكمله الا وهو الولاء الوطني، وفي هذا المجال، فإننا لا نعتقد أننا نقشي سراً أو نقول جديداً عندما نقول أن انتماء الخليجي بصفة عامة هو الى قبيلته أو عائلته أو طائفته قبل أن يكون للوطن بشموله، بينما تجد مثلاً أن ولاء الأمريكي هو لأمريكا رغم اختلاف عناصر وطوائف وأصول أفراد المجتمع الأمريكي. كيف يكون هناك تنمية وتطور إذا كان السلوك الاجتماعي برمته نابع من ولاءات لا تمت بصلة للولاء الذي يغترض أن تكون مجهودات التنمية منصبة فيه وحوله؟

فخلق البولاء الوطني لا يكون إلا عن طريق مناسسة مشاركة المواطن في اتخاذ والسياسة والاقتصاد مأسسة حديثة قادرة على الرفع من شأن مشاركة المواطن في اتخاذ القرار الاجتماعي بكافة تشعباته السياسية والاقتصادية مما ينمي لديه الحس بالانتماء ومن ثم الولاء لهذا الكيان الذي يشارك في اتخاذ قراراته. إن الإنسان لا يجد ذاته إلا في ظل انتماء، ولا يجد الانتماء إلا في ظل مؤسسة يشعر بأنه جزء منها، ولا يشعر بأنه جزء من المؤسسة إلا عندما يشارك بشكل أو بأخر في اتخاذ قراراتها، وعند ذلك يمنح هذه المؤسسة ولاءه.

والتحدي الثانى الذي براجه دول منطقة الخليج هو في تصويل نمط الشرعية السياسية من شرعية التقليد الى شرعية الانجاز. لقد وجدنا في ثنايا الصفحات السابقة أن أهم أسباب بقاء البنية الاجتماعية في الخليج دائرة حول مؤسسات تقليدية رغم جهود التنمية والتحديث (التحديث في اطار تقليدي) هو كون هذه المؤسسات النقليدية تلعب دوراً سياسياً هو إضفاء الشرعية على السلطة السياسية حيث أن مثل هذه المؤسسات تشكل حجر الزاوية في شرعية السلطة السياسية في الخليج. وحيث أن التنمية الشاملة هي الهدف والغاية، فإن الشرعية السياسية ذاتها يجب أن تتحول وذلك لتعبر عن المتغيرات الاجتماعية الجديدة التي أدخلها النفط وجهود التنمية الاقتصادية بعد ذلك. بمعنى أخر، فإن السياسة يجب أن تكون تعبيراً عن المجتمع الحديث المأمول إذا كانت التنمية هي الهدف وبذلك نعنى أن السلطة السياسية يجب أن تخلق لها قاعدة اجتماعية مختلفة عن تلك القاعدة الاجتماعية التي قامت في ظلالها، بمعنى محدد، فإن السلطة السياسية التي تريد قيادة جهود التنمية والتغير الاجتماعي يجب عليها أن تربط نفسها بشرعية قائمة على أساس الانجاز وليس التقليد. واعتد أن هذه ليست مسألة مستحيلة إذ لدينا تجرية تاريخية معينة حولت السلطة السياسية فيها نفسها من حليف لعناصر تقليدية الى حليف لعناصر حديثة وأقامت شرعيتها على أساس الانجاز وقاعدة اجتماعية حديثة عوضاً عن التقليد وقاعدته الاجتماعية، هذه التجربة هي التجربة اليابانية. يقول الدكتور عبد الغفار رشاد في دراسته القيمة للتجربة اليابانية أنه ومن خلال نظام الميجي الذي حصل على مقاليد السلطة عام ۱۲۸۸:

«أمكن للحكرمة أن تقوم بدور مؤثر في تجربة التحديث اليابانية ليس فقط من خلال تبني وتكريس الأنماط الحديثة في مختلف ميادين الحياة اليابانية . وإنما أيضاً من خلال الوصول إلى كافة مناطق الدولة وإلى مختلف شرائع وفئات المجتمع، بالاتجاء نحو الافضل لا الاسوا، وهو ما ساهم في تخليص العديد من اليابانيين من مشاعر الاغتراب والانسحاب، وأخراجهم من مناطق عزلتهم وتقوقعهم... وأمكن للنظام المدياسي الياباني أن يكسب هائة من الشرعية ساندت حركته السياسية في المجالين الداخلي والخارجي من خلال الانجازات التي هفقها في مجال السياسة الخارجية قبل الحرب، وفي مجال البناء الاقتصادي. . كا تمكنت اليابان من تجاوز الازمات الترزيعية .. من خلال تلك الطبقة الوسطي التي اخدت تتسم وتتزايد في حجمها وفي الهميتها... فأصبحت الطبقة الوسطى تشمل ٩٠ بالمئة من عدد السكان وتمثل قاعدة اساسية يستند اليها النظام السياسي. (١).

أي أننا أمام سلطة قامت أساساً على التقليد كقاعدة للشرعية سرعان ما حولته، ونتيجة ثوفر إرادة التنمية، إلى الإنجاز كقاعدة للشرعية وما يجر إليه ذلك من خلق قاعدة اجتماعية جديدة للسلطة السياسية .

 <sup>(</sup>١) عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابائية. (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤)، ص

أما التحدي الثالث الذي يواجه مجتمعات الخليج ودوله فهو ما يمكن أن نسميه التحدي الايديولوجيا، وفي هذا الجزء من الدراسة، فإن المقصود بالأيديولوجيا هو المعنى العام المتعارف عليه في الأدبيات السياسية والذي ورد تعريفه في البداية. نقول ذلك خشية اختلاط ما نعنيه هنا بالتعريف العام الثقافة الذي ورد أيضاً في البداية .

أن الأيدبولوجيا هي تعبير تجريدي عما يراد أن يفعل وأن يعمل وينجز، أي أنه رؤية مستقبلية معينة وحيث أن التنمية هي جهد مستقبلي في المقام الأول، فإن الوضوح النظري الأيديولوجي مطلوب في هذا المجال. والايديولوجيا لا تفرض فرضاً ولا تستورد جاهزة من الخارج بل تكون نابعة من ذات المجتمع معبرة عن مساره وتطلعاته، هذا إذا كان المراد أن تكون فاعلة. وعلى ذلك فإن عملية التنمية في الخليج يجب أن تكون مهتدية بأيديولوجيا نابعة من ذات المجتمع معبرة عن تطلعاته ورؤاه وأفاقه المستقبلية. ولكن، الا يشكل مثل هذا الطرح تناقضاً مع ما سبق قوله ؟ اليس المجتمع تقليدياً وبالتالي فإن الايديولوجيا المنبثقة عنه سوف تكون كذلك ومن ثم معيقة للتنمية بدل أن تكون دافعة لها؟ في الحقيقة، من ناحية، ليس هناك أي تناقض فإن الايديولوجيا المقصودة هنا هي المتعارف عليها في الأدبيات السياسية (وليس الايدبولوجيا بمعنى الثقافة) وبدلك فالنها تتضمن برنامج عمل أي جهداً مستقبليا واعياً يعبر عما يجب أن يكون عليه المجتمع لا ما هو كائن عليه. ومن ناحية اخرى، فإننا وعندما نقول بضرورة تعبير مثل هذه الايديبولوجيا عن المجتمع النابعة منه والمحاولة تغييره ودفعه في مسار التنمية، فإن المقصود هنا اعطاء بعض القيم الأساسية في الثقافة السائدة مضموناً جديداً ومعنى حديثاً يحل محل المضمون التقليدي، ومن هذه النقطة يمكن الاستفادة من بعض عناصر التقليد في سبيل التجديد، ففي اليابان مثلاً، اصبحت بعض القيم التقليدية مهمازاً للتنمية والتحديث بعد ان أعطيت مضامين حديثة، فالولاء الياباني التقليدي للامبراطور واحترامه بقي شكلًا وتحول مضموباً ليعنى ولاء وطنياً شاملاً مما كفل نجاح عملية التنمية والاستقرار السياسي في الوقت ذاته، والشعور التقليدي بالالتزام تجاء الأكبر سناً أو مرتبة اجتماعية تحول إلى التزام حديث معارم يقدمه العامل الى رب العمل أو الشركة التي يعمل فيها مما دفع عجلة الاقتصاد الياباني إلى الأمام بشكل كبير<sup>(١)</sup>. بل وفي الغرب، مهد الثورة الصناعية ومفهوم التحديث، نجد أن البروتستانتية قد قدمت اطاراً ايديوارجياً لعملية التغير الاجتماعي قائماً على أساس اعادة تفسير المسيحية التقليدية (الكاثوليكية) أي اعطاء مضامين جديدة لمفاهيم قديمة نابعة من ذات المجتمع من ناحية، ومعبرة عن أفاقه المستقبلية من ناحية أخرى، وفي هذا المجال فإن لدينا تراثاً عربياً إسلامياً نابعاً من ذات المجتمع يمكن توظيفه في سبيل التنمية والتغير نحو الأقضل وذلك عن طريق اعطاء قيمه المطلقة ومبادئه العامة

<sup>(</sup>١) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٢٤.

ومثله العليا مضامين جديدة تواكب متغيرات العصر ومتطلبات النمو والتطور الاجتماعي. مفاهيم وقيم مثل الشورى والعدل والمساواة وقدسية العمل والانتاج وافضلية العمل اليدري المهني وقيمة العقل وغيرها كثير، يمكن أن توظف توظيفاً ايديولوجياً مستقبلياً معبراً عن المجتمع ونابعاً منه في الوقت ذاته. فكما أعطيت قيم الإسلام ومثله العليا في عصور الانحطاط مضامين غيبية خرافية ساعدت على اعاقة حركة المجتمع وذلك لمصلحة فئات اجتماعية وسياسية معينة، فإنه بالإمكان اعادة تقسير مثل هذه القيم واعطاؤها مضامين عقلية علمية حديثة بما يساعد على حركة المجتمع ونجاح مسار التنمية فيه، هذا، ونكرر هنا، إذا كانت إرادة التنمية متوفرة.

هذه في رأي كاتب هذه السطور أهم التحديات التي تواجه مجتمعات ودول الخليج العربي وذلك فيما يتصل بمسألة الثقافة والتنمية ومتى ما توفرت إرادة التنمية تحدي خلق ولاءات حديثة وعلى رأسها الولاء الوطني، تحدي خلق شرعية سياسية حديثة قائمة على الانجاز، وتحدي أيجاد أيديولوجيا للتنمية نابعة من المجتمع ومعبرة عنه مستقبلياً في الوقت ذاته، وهي في حقيقتها تحد واحد ذو شعب متعددة، إنه تحدي خلق مجتمع حديث في دولة حديثة. وعلى ذلك نستطيع القول أن حل هذه التحديات، عن طريق مجابهتها لا غض الطرف عنها، هو الطريق الأوحد لنجاح عملية التنمية الشاملة في الغليج وذلك في سبيل أيجاد الظروف الأمثل للإنسان الأمثل في المجتمع الأمثل .

#### القصل الخامس

توحيد الجزيرة العربية دور الابديولوجية والتنظيم في تحطيم البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية المعيقة للوحدة (\*)

يعود تاريخ الدولة السعودية الحديثة الى عام ١٩٠٧، وذلك عندما استطاع عبد العزيز آل سعود – ابن سعود – (١٨٨١ – ١٩٥٣) الاستيلاء على الرياض مسترداً اياها من قبضة أسرة آل رشيد المنافسة. أما الجذور التاريخية البعيدة المدى للدولة السعودية ككل؛ فيدكن أن ترجع إلى حوالي عام ١٩٤٤، وذلك عندما قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالتحالف مع رئيس الاسرة السعودية في ذلك الوقت الأمير محمد بن سعود. وقد ادى هذا التحالف الى نشر السيطرة الوهابية – السعودية على أرجاء الجزيرة العربية كافة. ومن التحالف الى نشر السيطرة الوهابية – السعودية على أرجاء الجزيرة العربية كافة. ومن الاندماج بين الممكن القول أن هذا التحالف بين الشيخ والأمير، ادى إلى قيام نوع من الاندماج بين تنظيم سياسي (إمارة أل سعود في الدرعية)، وايديولوجية سياسية (الوهابية كما تسمى دعوة الشيخ اصطلاحاً)، وذلك بهدف تحقيق أهداف سياسية واجتماعية معينة. هذه الصيغة، أر دالمعادلة، المكونة من الايديولوجية والتنظيم والحركة السياسية، سوف للجزيرة العربية قبل قيام الدولة المركزية يعتبر أمراً ضرورياً، وذلك في سبيل فهم اشمل للجزيرة العربية قبل قيام الدولة المركزية يعتبر أمراً ضرورياً، وذلك في سبيل فهم اشمل للخلفية الاجتماعية – الاقتصادية النظام السياسي السعودي وجذوره البعيدة المدى(١٠)، بمعنى أخر إن مثل هذا الفهم سيعيننا على فهم العلاقة المتبادلة المتداخلة بين المجتمع والدولة بشكل عام وفي العربية السعودية بشكل خاص .

اجتماعياً، كانت الجزيرة العربية مجتمعاً قبلياً. فبعض القبائل، أو فروعها، استقرت في «مراكز حضرية» وكرّنت ما يطلق عليه اسم الحضر، والباقي استمر على حالته البدوية وكرّن ما يطلق عليه اسم البدو". بمعنى أخر، كانت الجزيرة العربية (نجد بخاصة) تتألف

 <sup>(\*)</sup> نشر في مجلة «المستقبل العربي»، العند ٩٣، نوفمبر ١٩٨٦.

<sup>(</sup>١) سرف بكرن التركير على منطقة بحد فقط حيث انها كانت المنطقة التي ظهر فيها النظام السياسي السعودي

Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven: على سبيل المثال، انظر (۲) Yale University Press, 1977). pp. 168–173; Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Ara*bia. Evolution of Political Identity (London: Croom Helm Ltd., 1981); Roberto Aliboni, «Saudi

من فئتين اجتماعيتين رئيسيتين، هما الحضر والبدو. إلا أنه وبرغم هذا الانقسام الاجتماعي الاساسي، فإن مجمل السكان (الحضر والبدو) كانوا يعتبرون انفسهم أو ينظرون البها على أنهم ينتمون إلى أصول قبلية، وذلك كمصدر للذاتية ومدعاة للفخر. فاستقرار الحضر في المراكز الحضرية غير من نشاطهم الاقتصادي، إلا أنه لم يؤثر كثيراً على ارتباطاتهم القبلية - أو ادعائهم ذلك على الأقل - وفخرهم بالانتماء الى أصول قبلية. وهذا شيء طبيعي، فبعدم وجود دولة مركزية ذات مؤسسات سياسية حديثة، فإن الولاء بكون موجها نحر الوحدة الاجتماعية - الاقتصادية الرئيسية ألا وهي القبيلة. كما أن هذه القبيلة تشكل مصدراً لذاتية معينة وذلك بانعدام مصادر الذاتية الأخرى (كالدولة والحزب والتنظيم السياسي...). حقيقة، أن المراكز الحضرية تتضمن وحدات اجتماعية أخرى كالعائلة الموسعة إخرى كالعائلة معين.

ما سبق عرضه صحيح إلى حد بعيد فيما يتعلق بمنطقة نجد بالذات، أما في منطقة الحجاز، فإن الصورة تختلف الى حد معين وذلك نتيجة لانفتاح المنطقة على العالم الخارجي عن طريق الحج، ورقوع المنطقة ككل على منافذ بحرية تربطها ببقية العالم. فالحج كان يأتي بالآلاف من المسلمين الى المناطق المقدسة في مكة والمدينة. هذا الاجتماع السنوي لمختلف الجنسيات جعل من أمل الحجاز مجتمعاً مدنياً أو حضرياً أكثر من أهل نجد، كما جعلهم أقل أرتباطاً قبلياً. من ناحية أخرى، فإن انفتاح منطقة الحجاز على العالم، عن طريق الحج ومنافذها البحرية، قد جلب معه مواطنين من جنسيات مختلفة وأصول متعددة ذوي عادات وبُنى مختلفة عن العادات والبُنى الاجتماعية السائدة، مما ساهم في كسر نسبي عادات وبُنى مختلفة في المراكز الحضرية في الحجاز .

عموماً، وإلى حد كبير، شارك الحضر البدو الثقافة والقيم نفسها(١). فالانتماء الى البنية القبلية والثقافة القبلية كان مصدراً لذاتية الجماعة بغياب كيان سياسي مركزي ودولة قومية ومؤسسات سياسة حديثة لأجل ذلك، كان أولئك الذين لا ينتمون إلى قبيلة معينة سسواء عند الحضر أم البدو ـ وذلك لسبب أو لآخر، كالرق أو الفرّار من القبيلة لأسباب مختلفة، يعتبرون غير ذوي أهمية، وذلك في نظر المنتمين الى قبيلة معينة سواء بالفعل أم بالثقافة. ولأجل ذلك كانت الأعمال اليدوية والأنشطة التي ينظر إليها نظرة دونية وفق الثقافة القبيلة، نترك لهذه الفئة التي كانت في كثير من الأحيان تسكن احياء خاصة بها في مدن

Helms, The Cohesion of Saudi Arabia , Op Cit., PP 60-61

Modernization in a Historical Perspective.» 1981 pp. 313 - 335, T.R. Michale, «A prospect of Saudi Arabia,» *International Aflans* (London), no. 1056, (1980) pp. 622 - 647, and David G Edens. «The Anatomy of the Saudi Revolution.» *International Journal of Middle East Studies*, voi 5 (1974) pp. 50-84.

الجزيرة بشكل عام، وفي منطقة تجد بشكل خاص.

اقتصادياً، كان الحضر يمارسون التجارة في المدن والزراعة في القرى والواحات. أما بالنسبة للأنشطة الحرفية فقد كان يمارسها الحضر الذين لا روابط قبلية لديهم. أما بالنسبة للبدو، فقد كانت أنشطتهم الاقتصادية قائمة على الرعي وتربية المواشي من ناحية، وغزو بعضهم البعض وغزو القوافل التجارية للحضر من ناحية أخرى، وبهذا المعنى، يصف لوتسكي هذه الحالة كالتالي.

...وكما كان الأمر في العهود السحيقة الغابرة، بقيت تربية المواشي لمدى البدو، وزراعة الأراضي المروية في الواحات، القاعدة الاقتصادية لمجتمع الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر ... وكان سكانها - منواء من بدو السهوب أم من مزارعي الواحات الحضريين - منقسمين الى قبائل متعددة. مقككي الأوصال ومتخاصمين فيما بينهم، يشنون على بعضهم البعض حروباً طاحنة متراصلة بسبب المراعي وقطعان المواشي وحدول الصيدوالينابيع(١).

ذلك يعنى أن تعارضاً في المصالح كان قائماً بين هاتين الفئتين الاجتماعيتين الرئيسيتين: الحضر والبدو، فقد كان الأولون (الحضر)، يسعون إلى السلام والاستقرار وهيمنة النظام، حيث أن هذه الأهداف تتفق ونمط تشاطهم الاقتصادي القائم بشكل أساسي على التجارة والزراعة. أما الآخرون (البدو)، فقد كان نمط نشاطهم الاقتصادي قائماً على الترحال (الرعي) حيث انهم، وإلى حد بعيد، تحت رحمة الطبيعة تتحكم بهم كما تشاء، لإجل ذلك كانت مسألة الاكتفاء بنشاط اقتصادي واحد (الـرعي) غير واردة، إذ أن مثل هذا النشاط لا يركن اليه، حيث انه مرتبط بتغير الظروف الطبيعية ذات الطبيعة المتقلبة. لذلك برز العنف بين قبائل البادية، وبينهم وبين الحضر كنوع من النشاط الاقتصادي البديل، بضاصة في الظروف الطبيعية الصعبة كالجفاف ونعوه، بمعنى أخبر، كنان النشباط الاقتصادي للبدو، سواء أكان رعياً أم سلباً معتمداً على الغزوات، كما كان ذا طبيعة غير مستقرة. فالرعى قائم على طبيعة متقلبة، والغزوات قائمة على أساس مجتمع، أو تجمع بالأصح، لا تحكمه سلطة مركزية ولا سيادة واحدة. وبالتالي، كانت أهداف البدو مرتبطة بمثل هذا النشاط الاقتصادي: عدم سيادة السلم وعدم استمرارية الاستقرار، فمثل هذه الأمور (السلم والاستقرار) تهدد المجتمع البدوي ويقاءه من الجذور، حقيقة ان اقساماً كبيرة من البدو هجرت حياة البادية واستقرت في الواحات والمدن وذلك خلال فترات زمنية معينة، الا أن هذه الاقسام تحولت الي حضر وينطبق عليها بالتالي ما ينطبق على الحضر.

خلاصة الأمر هي، ان حالة نجد قبل قيام الدولة المركزية كانت حالة من دحرب الكل على الكلء حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة قبل قيام المجتمع المدني،

<sup>(</sup>۱) فلاديمير يوريسوفيتش لرتسكي، <mark>تاريخ الإقطار العربية الحديث</mark>، (مرسكر: دار التقدم، ۱۹۷۱)، ص ۹۲ ـ ۹۳

فالمصالح المتضاربة لكلتا الفئتين الاجتماعيتين الأساسيتين أدت إلى اختلاف وتضارب في أهدافهما السياسية والاجتماعية. وتقدم احداهما يعني تقهقر الأخرى. فمثلاً توسع المزارع المستقرفي أرضه المزروعة يعني تقهقر منطقة مراعي البدوي المرتحل، وعلى ذلك قس(١).

الا إن حالة العنف بين الحضر والبدو كانت تخف حدثها في بعض الأوقات، وذلك عندما تكون الطبيعة رحيمة وكريمة، فيؤدي الى توافر فائض في الانتاج لدى البدو يقومون بتبادله مع الحضر مقابل الحصول على صلع ينتجها هؤلاء. أي أنه في مثل هذه الأوقات، تتحول العلاقات إلى علاقات صلمية بين الطرفين مما يدعم رأينا في القول بأن عنف البدو وغاراتهم وغزواتهم وأعمال السلب والنهب التي اشتهروا بها، كانت ذات جذور اقتصادية قائمة على أرضية جغرافية. ذلك يعني أن العوز الاقتصادي لدى أبناء البادية الذي يشكل أساس أعمالهم العنفية، يقوم هونفسه، في نهاية المطاف، على أساس جغرافي هوقسوة الطبيعة في المناطق الصحراوية .

دحرب الكل على الكل، هذه وتعارض المصالح كانا يحلان بعض الأحيان عن طريق قيام تعالفات معينة قائمة على أسس مالية. بمعنى آخر، كانت بعض الاجراءات العالية تتخذ بين الطرفين (الحضر والبدو) مؤدية الى قيام تحالف معين بينهما، وبالتالي، سيادة السلم والاستقرار. وكان هذا الاجراء المالي يتخذ صفة أو شكل خوة Tribute). وقد كانت هذه الخوة تمثل أو تشكل رمزاً لقيام التحالف بين جماعة حضرية وأخرى بدوية (٢٠). وتعتبر هذه التحالفات القائمة على أسس مالية والخطوة الاولى في سبيل قيام تشكيلات جيو ـ سياسية مؤدية إلى بنية حكومية وقيام دولة، (٤٠).

وقد حتق هذا الاجراء المالي حل الصراع او التعارض بين الصغير والبدو إلى درجة كبيرة، حيث أنه نوع من ضمان السلم والنظام للصغير الراغبين في حرية وأمن البضائع والتجار خلال مرورهم في آراض خاضعة لسيطرة القبائل البدوية، ونوع من ضمان المراعي والماء للقبائل البدرية، إضافة الى ضمان مصدر دخل لتلك الجماعات البدوية المتلقية للخوة (°). إلا أن الأهمية الأساسية لهذه الخوة تنبع من كونها رمزاً لسلطة سياسية معينة وإن كانت مثل هذه السلطة قائمة بشكل بدائي. فالمتلقي للخوة ـ سواء أكان جماعة حضرية أم بدوية ـكان ملتزماً بحماية موكليه من أي عدو محتمل (١).

بشكل عام، يمكن القبول أن البدو والحضير كانبوا يشكلون شبكة من العلاقبات

<sup>(</sup>۱) علمز، مرجم سنق دکره، من ۲۵.

<sup>(</sup>٢) المصدر نفسه من ٦٥

<sup>(</sup>٢) المصدر تقسه بص ١٤.

<sup>(</sup>E) المصدر تقسه، من ١٤ ـ ٦٧

<sup>(</sup>٥) العصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

ر٦) المعبدر بقسه، ص ٦٠

الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية المتداخلة، سواء في علاقاتهم السامية أم العنفية، وفي هذا المجال، تقول هلمز:

القد كان الطرفان (البدو والحضر، جزءاً من شبكة من الظروف البيئية المتغيرة والتحالفات السياسية المضطربة... فالسكان كثيراً ما كانوا مرتبطين بسلسلة من التبادلات الاقتصادية المشتركة التي لا يمكن إهمال اهميتها في المساعدة على فهم طبيعة السيطرة السياسية والحياة الاجتماعية في نجده (١).

سياسياً، كانت الجزيرة منقسمة الى العديد من الإمارات والمشيخات، وقد كانت المشيخات قائمة على علاقات وأسس قبلية تعكس علاقات الخضوع والسيطرة بين الحضر والحضر، الحضر والبدو، والبدو والبدو. فقد كانت الإمارة او المشيخة بشكل اساسى انعكاساً لعلاقات التحالف بين القبائل ومختلف الفئات الاجتماعية، مسواء أكان ذلك بدوآ أم حضراً. فقد كان رئيس المشيخة هو رئيس القبيلة أو الفئة الاجتماعية الأقوى(٢). وقد كانت سلطته ذات طابع قضائي في مجال صنع القرار، حيث انه كان ممثلًا للقبيلة (او تحالف القبائل) في التعامل مع القوى الخارجية(٢). وفي عمله هذاء كبان يساعده مجلس قبلي استشاري مكون من كبار رجال القبيلة أو التحالف. وقد كانت وظيفة هذا المجلس وظيفة استشارية بحثة، أما سلطة اتخاذ القرار النهائي فقد كانت في يد الأمير أو الشيخ فقط<sup>(ع)</sup>. إلا أن مثل هذه الإمارات أو المشيخات لم تكن ذات طابع مستقر، حيث انها كانت معتمدة في جذورها على شبكة من التحالفات القبلية، وولاء قبائل المشيخة أو الإمارة لم يكن يتمتع بالاستقرار اللازم لقيام سلطة مركزية تتمتع بالديمومة والاستمرارية. فبولاء هذه القبائل وأقرادها لم يكن موجهاً بصفة اساسية إلى الإمارات أو المشيضات كوحندات سياسية تتمتع بذاتية معينة، إذ أن الولاء الرحيد الذي يكنَّه رجل القبيلة هو لقبيلته وحسب، أما اشكال الولاء الآخرى التي تجد القبيلة نفسها وأفرادها مضطرين إلى إعطائه، فإنها إنما تتحدد بالفوائد والمنافع \_ بخاصة الاقتصادية منها \_ التي يمكن للقبيلة أن تحصل عليها عن طريق شكل معين من أشكال التحالف. وعلى ذلك، فإن معيزان القوى، بين إمارات ومشيخات الجزيرة، كان متغيراً ومضطرباً بشكل دائم بناء على التغير الدائم والتذبذب المستمر لتحالفات القبائل<sup>(9)</sup> .

بالنظر إلى مثل هذه الظروف والأحوال، فإنه يبدو من غير العمكن أو شبه المستحيل

<sup>(</sup>١) المصدر نفسه، هن ٦٣.

Michael Nehme, «Saudi Arabia. Political Implications of the Development Plans» (Ph. D. انظین (۲) Dissertation State University of New Jersey. 1983). pp. 20-22

<sup>(</sup>۲) المصدر نفسه ص ۲۱.

Abdurahman Said. «Saudi Arabia. The Transition from a Tribal Society to a Nation State » (Ph. D. (1) Dissertation, University of Missouri. «Columbia, 1979), P. 132.

<sup>(°)</sup> المصدر نفسه، ص ۱۲۹ ـ ۱۲۷.

بزوغ دولة مركزية تشكل يؤرة ولاء بذاتها. فالبنية القبلية وبتشعباتها تشكل حاجزاً منيعاً لقيام شكل حكومي جديد واكثر اتساعاً قائم على أشكال مختلفة للولاء (١) بكلمات أخرى، كانت القبيلة ككيان اجتماعي ـ سياسي نقيضاً لقيام دولة مركزية حديثة فهي تشكل كياناً ذا قدرة على منح أعضائه أكتفاء ذاتياً على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي، أعطائهم ذاتية معينة وهوية محددة تشكل نقيضاً لهوية أشعل وأكبر من الممكن أن تتحقق في ظل دولة .. قومية بمعنى آخر، كانت القبيلة نقيض قيام دولة قومية حديثة في الجزيرة العربية بشكل عام، وفي نجد بشكل خاص .

### بزوغ الدولة السعودية المركزية

ان القضاء على مثل هذه العقبات البنيوية وإنشاء دولة قومية حديثة قادرة على خلق نوع جديد من الولاء، كان يستلزم قيام شكل من أشكال «الثورة» (ان صبح التعبير) قادر على إزالة مثل هذه العقبات، وخلق تنظيم سياسي أكمل وأكثر تطوراً من تلك التحالفات التي كانت تقوم بين القبائل والفئات الاجتماعية المختلفة، فبغير القضاء على القبيلة (ككيان سياسي ذي سيادة على افراده و تحويل ولاء هؤلاء الافراد إلى كيان أخر في المقام الأول)، فإن إقامة مثل هذا الكيان أو التنظيم المتطور نسبياً يمكن أن يعد ضرباً من المستحيل.

في هذا المقام، فإن وضع نجد بشكل خاص، والجزيرة بشكل عام، يتشابه الى حد كبير مع وضع أوروبا السياسي والنتائج السياسية لوضعها الاجتماعي قبل قيام الدولة القرمية الحديثة فيها. فالمؤسسات الاقتصادية ما الاجتماعية للمجتمع الاقطاعي كانت تمثل مراكز ولاء سياسي لأعضاء هذه المؤسسات. ورعايا الملك في اقطاعية معينة مثلاً، إنما كانوا يعطون ولاءهم للنبيل أو البارون المهيمن على هذه الاقطاعية، أي أن المهيمن على الاقطاعية كان هو صاحب السلطة العليا أو السيادة الفعلية في اقطاعيته. كذلك فإن اعضاء النقابة الحرفية، إنما كان ولاؤهم موجها إلى والمعلم، أو رئيس هذه النقابة، وبالطبيع لا نسس الولاء الذي يكنّه المسيحي لكنيسته ككيان سياسي وغير ذلك من الولاءات المختلفة. أما الملك الذي كان يغترض أن يكون مهيمناً وصاحب سلطان في دولته، فلم يكن إلا رمزاً أما الملك الذي كان يغترض أن يكون مهيمناً وصاحب سلطان في دولته، فلم يكن إلا رمزاً للولاء وصاحب سيادة السمية في دولته. بمعنى آخر، إن التعددية الاقتصادية للمجتمع الأوروبي والاستقلالية السياسية لمؤسسات هذه التركيبة الاجتماعية جعلتها من الدولة الأوروبي والاستقلالية السياسية نورية، ومن المولاء شكلاً من أشكال الخضوع الشخصي بختلف من تجمع إلى تجمع وذلك في ظل السيادة الاسمية لدولة واحدة.

وقد رافق ظهور الدولة القومية الحديثة في أوروبا محاولة القضاء على النتائج

<sup>(</sup>١) Helms, Op Cit p.128 سرى الكاتب، أن هـنالـك عـاملـين حالا دون قـيام دولـة مركزيـة في عجد قبل قـيام الدولة السعودية. أولهما البنية القبلية نفسها القائمة على التعددية والانشطار، وتانيهما فروقات بين القبائل.

السياسية لمثل هذه التعددية الاقتصادية – الاجتماعية. فما كان لسيادة موحدة وولاء سياسي موحد أن يظهرا الاعلى انقاض الاستقلالية المسياسية لمؤسسات ذلك المجتمع وما كان لمفهوم الدولة القومية (الدولة - الأمة) أن يظهر، أو لم يكن هنالك تغير اقتصادي – اجتماعي استوجب ظهور مثل هذا المفهوم كحاجة عملية لا مجرد سعي فلسفي أو مطلب مثالي، وقد كان هذا التغير الاجتماعي متعثلاً في نمو المدن والتجارة، وما رافق ذلك من ظهور طبقات وفئات اجتماعية طارئة على المجتمع الاقطاعي وذات مصالح وأهداف تتطلب تنظيماً سياسياً بختلف عن التنظيم السياسي للمجتمع الاقطاعي تمثل في مفهوم الدولة القومية ووحدة السيادة.

مجرد التغير الاجتماعي ورجود فئات وطبقات اجتماعية جديدة تتوافق مصالحها واهدافها مع عملية التغيير السياسي، لا يعني أن مثل هذا التغيير السياسي يأتي بصورة تلقائية ويشكل عفوي. إذ لابد من توافر عنصرين أساسيين في سبيل دفع عملية التغيير هذه، وتثبيت المفاهيم الجديدة. هذان العنصران هما الايديولوجية والتنظيم. فالايديولوجية تسعى لاعطاء الشرعية للحالة الجديدة وتبريس المطالب والأهداف المستجدة، والتنظيم يسعى الى التطبيق القعلى لمثل هذه الأهداف. بمعنى أخر فإن الوظيفة الأساسية للايديولوجية هي التبرير، ووظيفة التنظيم هي التحقيق عن طريق ممارسة القوة والاقناع في أن واحد، لذلك نجد أن فترات التغير الاجتماعي أو فترات الانتقال تعج بالأفكار السياسية والايديولوجيات المختلفة التي إما ان تسعى الى تبرير الوضع الراهن، وإما إلى إضفاء الشرعية على الرضع الذي يختمر في احشاء الرضيع الراهن، ففي اوروبا وخلال عملية التغير الاجتماعي التي أدت الى ظهور مفهومي الدولة القومية والسيادة وتحققهما لإحقاء تجد أسماء مثل توماس هوبز وجان بودان (مثالًا لا حمدراً) لعبت دوراً ايديولوجياً فعالًا في القضاء على النتائج السياسية للتعددية الاجتماعية الأوروبية، ممهدة الطريق لقيام نوع جديد من التنظيمات السياسية (الدولة القومية)، ونوع جديد من انواع الولاء السياسي (مفهوم المواطنة والولاء للدولة - الأمة). لذلك، وبالنسبة لقيام السعودية كدولة مركزية، فسإن الصفحات التالية سوف تتحدث عن الايديولوجية والتنظيم القائم على مثل هذه الايديولوجية، ودورها في قيام سلطة مركزية في شجد.

## الايديولوجية: حركة الشيخ السلفية (الوهابية)

تمثل الدعوة السلفية للشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٢ ـ ١٧٩٢) الاسس العامة التي قامت عليها ايديولوجية الحكم والسلطة في العربية الصعودية وقد كانت دعوة الشيخ قائمة على تنقية العقيدة مما كان الشيخ يعتقد أنه لحق بها من شوائب، وبدع (أي أنها خالصة) وعلى وحدانية الإله. وقد كان المبدأ الأساسي لحركته هو الدعوة إلى تطبيق فعلي لركن الإسلام الأول وهو الشهادة ،

ان الجرائب الدينية لحركة الشيخ الخالصة ليست موضوع بحثنا هنا ولا علاقة لنا بها في هذا المجال. ما يهمنا في هذا المقام هو انعكاساتها وتشعباتها السياسية من حيث ان تعاليم الشيخ لعبت \_ وتلعب \_ دوراً محوريا في التاريخ السياسي للجزيرة العربية بشكل عام. فقد اعطت الوهابية الأسرة السعودية المالكة أساساً ايديولوجياً لإضغاء الشرعية على مطالبها وطموحاتها السياسية في السيطرة والسلطان. فمنذ عام ١٧٤٤، وذلك مع ظهور السلطة الزمنية ممثلة بالأمير محمد بن سعود (المؤسس الفعلي للأسرة السعودية الملكية)، والسلطة الدينية ممثلة بالشيخ محمد بن عبد الوهاب، أصبح تاريخ الجزيرة العربية بخطوطه العامة عبارة عن تاريخ الانتصارات والهزائم والتوسع والتقلص للحركة الوهابية والاسرة السعودية .

ومنذ البداية، كان يبدو أن الشيخ والأمير مدركان للنتائج السياسية للأيديوا وجية الجديدة وللحلف الذي قام بينهما عام ١٧٤٤، إذ يخبرنا جون فيلبي أن الشيخ قال الأمير عند لقاء هذا الأول ما معناه: و لتكن واثقاً من العز والسلطان، لأن من أمن بإله واحد وعمل بمقتضى إرادته، فإنه سوف يملك البلاد ويحكم العباده (١). والمعنى نفسه يتضبح وذلك عندما عرض الشيخ دعوته على عثمان بن حمد بن معمر أمير العبينة - وذلك قبل عرضها على أمير الدرعية محمد بن سعود - حيث قال: واني لأرجو إنّ أنت قمت بنصرة لا اله الا الله أن يظهرك الله فتملك تجداً واعرابهاه (٢). ويتكرر الوعد نفسه عند لقاء الشيخ والأمير محمد بن سعود فعندما دخل الأمير على الشيخ بادره بالقول: «ابشر بالخير والعز والمتعة»، محمد بن سعود فعندما دخل الأمير على الشيخ بادره بالقول: «ابشر بالخير والعز والمتعة»، وكان رد الشيخ: وانت أبشر بالعز والتمكين، والغلبة على جميع بلاد نجد. أنها كلمة لا اله الا الله، من تمسك بها، وعمل لها، ونصرها ملك بها البلاد والعباد، انها كلمة التوحيد، وإنها أول ما دعا اليه الرسل من أولهم إلى آخرهم» (٢).

مما سبق يتضبح أن الشيخ والأمير كانا مدركين أنهما بصدد حركة سياسية في المقام الأول، إضافة إلى البعد الديني الذي لعب دوراً ايديولوجياً فعالاً في نجاح أهداف الحركة السياسية .

من ناحية أخرى، ومن خلال حركة الشيخ ودعوته ومحاولته التحالف مع قوة سياسية معينة في سبيل تحقيق الأهداف الايبديولوجية السياسية لدعوته (وحدة الجبزيرة بشكل عام ونجد بشكل خاص)، يتبين لنا أيضاً أن هنالك ثياراً كان ينمو في منطقة نجد عاكساً رغبة معينة في الوحدة السياسية، كانت الدعوة الوهابية عبارة عن انعكاس ايديولوجي له، فمن خلال شرح الحالة الاجتماعية مالاقتصادية لمنطقة نجد، تبين لنا أن هنالك تضارباً في

James P. Piscatori. «Ideological Politics in Saudi Arabia.» in: James P. Piscaton. ed., *Islam In the* (1) *Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press. 1983).

<sup>(</sup>٢) أمين سعيد، **تاريخ الدولة السعودية، (ال**رياض: مطبوعات دارة الملك عبد العرير (د. ت)) ج١، ص ٢٦

<sup>(</sup>۲) المستدرينسة ص ۲۹

المصالح بين الفئتين الاجتماعيتين الأكبر: الحضر والبدو، أدى هذا التضارب الى نمو تيار وحدوي والرغبة في إدارة أو مناطة مركزية بين الحضر بشبكل عام، والتجار بشكل خاص، وذلك نتيجة رغبتهم في الأمن والسلم المنبثقة عن مصالحهم الاقتصادية، في هذا المجال، يعلق لوتسكى على الحالة بقوله:

وكانت مدن وقرى الجزيرة العربية معرضة على الدوام الى الغارات البدوية التخريبية. أدت هذه الغارات والحروب الاقطاعية إلى خراب الينابيع والقنوات وإلى هلاك بساتين النخل، وكان من الضروري وضع حد لهذا الوضع، وكانت الحاجات الاقتصادية الماسة للسكان تتطلب تحقيق ذلك بصورة قاطعة. ومن هنا نجحت النزعة الى توحيد الامارات الصغيرة في الجزيرة العربية في وحدة سياسية كاملة، (١).

كما أن زيادة التبادل التجاري بين نجد والاقطار المجاورة (العراق وبلاد الشام بشكل خاص) عن طريق القوافل التجارية، وتهديد الفئة الأخرى (البدو) لاستمرارية واستقرار مثل هذا التبادل، قد أديا بدورهما أيضاً إلى نمو التيار الوحدوي والرغبة في سلطة مركزية بين التجار بصفة خاصة، إضافة إلى بقية فئات الحضر من زراع ونحوهم (٢).

المهم في الموضوع أن الدعوة الوهابية (دعوة الشيخ السلفية)، أثت كتعبير ايديولوجي سياسي عن هذا التيار معطية أياه زخماً فكرياً وعقائدياً كان في أشد الحاجة إليه لتحقيق أهدافه السياسية في الوحدة والمركزية .

وبتحليل الايديولوجية نفسها (الوهابية)، نجد أن هنالك مبدأين أو مفهومين أسلاميين اساسيين عبرا أفضل تعبير عقائدي عن أهداف الحضر المطلوبة في الوحدة والمركزية. هذان المبدآن أو المفهومان هما الوحدانية والمساواة. وقد ساعد هذان المفهومان الأمراء السعوديين بشكل عام، والملك عبد العزيز بشكل خاص، على بسط نفوذهم على كل جزيرة العرب تقريباً، وذلك بإعطائهم زخماً ايديولوجياً وشرعية سياسية، ومنحهم تأييد الفئات الحضرية بشكل خاص صاحبة المصلحة في الوحدة والمركزية.

ان المعنى الديني الصريح والواضح لمبدأ الوحدانية هو، أن هنالك ألها وأحداً هو الله له حق العبادة وله وحده. أما المضمون السياسي للعبدا فهو وحدانية الجماعة في ظل سلطة مركزية موحدة. وقد فطنت هلمز الى هذا المضمون السياسي في الإسلام بشكل عام، وفي الوهابية كامتداد للتيار السلفي في الإسلام بشكل خاص، حيث تُلاحظ بأن

روحدة الجماعة كانت ذات أهمية تصوى حتى لو كانت تعني تقديم فروض الطاعة الإمام جائر، بل إن الوهابيين كانوا يؤمنون بأنه لا يمكن حتى قيام جماعة بدون إمام، (٢) .

Helms Op. Cit., p. 104

(T)

<sup>(</sup>١) لربسكي، تاريخ الاقطار العربية الحديث ، من ١٤ .

<sup>(</sup>۲) المصدر نفسه

بناء على مبدأ الوحدانية هذاء فإن تعدد الزعامات والولاءات القبلية والإقليمية يصبح نوعاً من الانحراف أو الارتداد الذي لابد له من أن يقاوم بل ويقاتل، وذلك في سبيل الحفاظ على الروح الخالصة للمذهب. وقد كان الملك عبد العزيز بدرك هذا المعنى عندما كان يقول ما معناه إننا بإرادة الله وكلمة التوحيد والسيف أصبحنا لكم ملوكاً (١)، كما أن العلم السعودي نفسه يمثل هذا المعنى، فهو يحتوي على الشهادة والسيف كرمز للدولة السعودية، فالشهادة، كم سبق القول، تتضمن كلمة التوحيد ومبدأ الوحدانية بمعنييها الديني والسياسي، حيث المعنى الأول اساس لشرعية الحكم، والثاني دافع للعمل السياسي نفسه وأساس لشرعيته أيضاً. أما المفهوم الإسلامي الثاني في المحركة السلفية الوهابية والذي كان له عظيم الأثر من الناحية السياسية، فهو مفهوم أو مبدأ المساواة. فقد كان الشيخ محمد بن عبد الرهاب يرى أن عضوية الفرد في الأمة (الجماعة الإسلامية) يجب أن تكون ذات أولوية على جميع الروابط الاجتماعية الأخرى، وإن اعضاء الأمة بالتالي متساوون (٢). بناء على هذا الفهم، فإن اعضاء الجماعة (الأمة) يعتبرون متساوين امام الله وشريعته، رفى هذا المجال، فإن مفهوم المساواة يشكل نقيضاً ورفضاً لتعددية القبائل واستقلالها، بل وحتى أي شكل أخر من أشكال التجزئة والانقسام (طالما أن الجماعة الراحدة ـ الآمة ـ هي الشكل الاجتماعي ـ السياسي الذي يمكن من خلاله تطبيق شرع الله) .

ان مفهوم المساواة، وكذلك الوحدانية، ساعدا الملك عبد العزيز بصفة خاصة على تخطي الحواجز وتدمير العوائق التي كانت تقف في طرق انشاء سلملة مركزية وبناء دولة قومية على أراضي جزيرة العرب. فكما لاحظ احد الباحثين، فإن تطبيق مبدأ أو مفهوم المساواة ساعد الملك على تحرير الجماعات القبلية الدنيا، وعلى القضاء على القوانين العرفية التي كانت سائدة بين القبائل، وعلى اتباع سياسة قائمة على مصاولة توطين العناصر البدوية في ظل سلطته وسيطرته هو لا القبيلة (١٠). كما أن باحثاً أخر لاحظ أن تطبيق القانون الإسلامي على المراعي وفقاً لحديث الرسول القائل بأن الناس شركاء في الماء والكلا والنار بدلاً من القوانين العرفية القبلية، أدى الى تدمير القواعد القانونية والحقوقية للتضامن والتماسك القبليين (١٠). بمعنى آخر وبشكل عام، فإن مبدأي الوحدانية والمساواة والقول بأن الناس سواسية ضمن الأمة وامام أنه، اعطيا زخماً للسياسة السعودية وذلك في سبيل انشاء

<sup>(</sup>١) المصدر نفسه، من ١١٥.

<sup>(</sup>۲) المصدر تفسه، من ۸٤.

<sup>(</sup>٢) العصدر تقسه، ص ٨٥.

 <sup>(3)</sup> عزل فييل، «البترول والطبقة الوظيفية مثال العربية السعودية ترجمة خضر خضر، دراسات عربية (بيروت، السنة ١٦، العدد ٢ ديسمبر، (كانون الاول) ١٩٧٩،) ص ١١٤.

سلطة سعودية مركزية موحدة (١).

لإيجاز ما سبق ذكره، يمكن القول بأن الايديولوجية الوهابية بشكل عام، ومفهومي الوحدانية والمساواة بشكل خاص، لعبت في العربية السعودية الدور نفسه الذي لعبته ايديولوجية العقد الاجتماعي (بخاصة عقد توماس هوبز) في أوروبا. وذلك يعني، القضاء على الجماعات والولاءات والتحالفات كافة التي تشكل تهديداً وعائقاً في سبيل قيام سلطة مركزية واحدة، وذلك عن طريق عزل افراد هذه الجماعات عن جماعاتهم وتعبئتهم من جديد عن طريق الديولوجية جديدة ونظاماً مختلفاً للقيم .

الا أن الايديولوجية وحدها لا تكفي لقيام حركة سياسية ناجحة، بمعنى أخر، فإن «الصبيغة» أو «المعادلة» لا تكتمل دون طرفها الآخر، الاوهو التنظيم.

#### التنظيم: حركة الأخوان

كما سبق وذكرنا، كانت شبه الجزيرة العربية بصفة عامة، رمنطقة نجد بصفة خاصة، منقسمة اجتماعياً الى حضر وبدو. وقد كانت مصالح الفريقين في تضارب كبير. فالفريق الأول كان يسعى الى السلم والاستقرار والنظام وذلك في سبيل تحقيق مصالحه، ومصالح الفريق الثاني ما كان لها أن تنمو وتترعرع في ظل حالة من الاستقرار. فكما يلاحظ شرارة فإن «الرئاسة الصارمة، الموحدة، الشاملة، تحمل في طيها موت المجتمع البدوي: فالسلم يقضي على أسس الحياة البدوية، كما رأى ببصر نافذ روبير مونتاني، لأنه لا حياة بدوية مع الاستقرار والأمن والزراعة والتكاثر في مكان إقامة لا يتغير، تماماً كما تقود المدينة الدولة، التي أقامتها في مطلع الملك، الى حتفها، في الدورة الخلدونية المعروفة. لا حياة بدوية الا مع الظعن والتشرذم والائتتال(٢). ويلاحظ ت. ي. لورنس ايضاً في كتابه اعمدة الحكمة المعبعة أن الإعراب يمقتون شيئاً اسمه السلطة المركزية والدولة المستقرة(٢).

وقد كان الملك عبد العزيز يسعى لتأسيس دولة مركزية مستقرة حيث كان الإسلام (في شكله السلفي الوهابي) ايديولوجيته في هذا المجال. هذا الهدف لم يكن متضارباً مع مصالح الحضر، بل كان في الحقيقة متكاملاً مع هذه المصالح، حيث إنه كان يشدد على هدفي السلم والنظام في ظل سلطة مركزية موحدة، كما أن تحقيقه (بخاصة في المجال القانوني والحقوقي) يؤدي الى تدمير الأسلوب البدوي في المعيشة. بناء على ذلك، فإن الايديولوجية التي كان يحملها عبد العزيز كانت قادرة على تعبئة الحضر (بخاصة التجار) بشيء من السهولة، حيث انها كانت معبرة عن تطلعاتهم الاساسية. كما أن الاسرة

Helms Op Cit.p 78.

 <sup>(</sup>۲) وصاح شرارة، الأهل والغنيمة عقومات السياسة في المعلكة العربية الصعودية (بيروت، دار الطلبعة، ١٩٨١)، ص ٢٩.

<sup>(</sup>٢) توماس ي الريس. اعمدة الحكمة السيغة (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٣)، من ١٢٩٠.

السعودية كانت تعتبر نفسها ـ وفق رأي احد الباحثين ـ ممثلًا للحضر يسعى إلى إقامة اتحاد بين المناطق الحضرية في ظل سلطة سياسية موحدة(١) .

ما سبق قوله يمكن أن يتبين بشكل أكبر وذلك بالرجوع إلى ما هو متيسر من معلومات. فقد كان جيش عبد العزيز وخلال السنوات الأولى للقتال (١٩٠٢ – ١٩١٦) يتكن وبشكل شبه كامل من رجال المدن أو الحضر، ولم يبدأ في تجنيد رجال البادية بشكل واسع الا عام ١٩٠٦ وما بعده (١٩٠ فقي معركة روضة مهنا عام ١٩٠٦، والتي هزم فيها عبد العزيز أل سعود عبد العزيز آل رشيد، كان جيش ابن سعود يتكون من ألف مقاتل من أهل المدن وستمائة من أهل البادية (١٩٠ ويناء على تقرير اشكسبير – المفوض السياسي البريطاني في الكويت - فإن جيش عبد العزيز عندما استولى على الاحساء عام ١٩١٣ كان مكوناً وبشكل يكاد يكون كاملاً من أبناء الحضر أي من التجار والزراع (١٤).

اذن، لم يكن هنالك مشكلة مع المضر، سواء من ناحية تجنيدهم، أم من ناحية تجنيدهم، أم من ناحية تعبئتهم، حيث إن حركة عبد العزيز كانت ممثلًا وعاكساً لمصالحهم وتطلعاتهم، أما المشكلة الأساسية فهي مع أهل البادية إذ كيف بتبعون حركة سياسية وايديولوجية معينة لا تمثلهم ولا تمثل مصالحهم، بل على العكس من ذلك تسعى إلى تحقيق أهداف فيها كل الخطورة على حياة مجتمعهم برمته؟ وقد كان جواب عبد العزيز وجله لهذه المعضلة قائماً على اسلوبين أو وسيلتين في سبيل تعبئة أبناء البادية: التوطين والاعانات.

إن توطين البادية يحقق غرضين مهمين: من ناحية، إنه يدمر البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية للحياة البدوية وذلك عن طريق تغيير نمط الانتاج البدوية وعلاقات الانتاج البدوية، ومن الناحية الأخرى، اخضاعهم لسلطة الدولة المركزية عن طريق ربطهم بالدولة عسكرياً واقتصادياً، وذلك من خلال جعلهم معتمدين على الدولة عن طريق الاعانات التي تمنحها لهم الدولة والتي تشكل العمود الفقري لمواردهم الاقتصادية بعد هجر البادية، ولكن في سبيل توطين البادية، فإنه من الضروري أولاً أن يقتنعوا بالايديولوجية المطروحة التي لا تمثل أن تعكس مصالحهم: وهنا المعضلة. هنا يبرز الدور الهام للايديولوجية كبنيان فكري مجرد، أي ليس كبرنامج عمل أو أساس لشرعية المركة السياسية. في هذا المجال يبرز الدور الهام نطبيعة الوهابية لا على أنها أيديولوجية سياسية فقط، بل كونها أيضاً يبرز الدور الهام نطبيعة الوهابية لا على أنها أيديولوجية سياسية فقط، بل كونها أيضاً نابعة من الثقافة المحلية السائدة، فالوهابية عبارة عن حركة إسلامية في المقام الأول لا تسعى إلى تدمير الثقافة المحلية السائدة كلياً، ولا إلى تدمير نظام القيم السائدة بشكل تسعى إلى تدمير الثقافة المحلية السائدة كلياً، ولا إلى تدمير نظام القيم السائدة بشكل

Heims Op Cit, p 113.

Nibloc Op Cit , P.83.

Helms. Op. Cit., p. 127

الدولة Helms Op cit., p. 76 - 173 (١) نفي سبيل فكرة لوضح عن الدور الذي لعنته المسالح التجارية في تنيام الدولة Tim Nibloc, ed , State, Society and Economy in Saudi Arabia (London: السعودية الحديثة، انظار Croom Helm. 1981). pp. 82 - 83.

كامل، بل على العكس من ذاك تسعى الى تطهير هذه الثقافة ونظام القيم هذا - القائم جزئياً على الإسلام - مما علق بهما من شوائب، وذلك وفق قناعات الحركة ذاتها والايديولوجية نفسها. وعلى ذلك فإن دعوة الشيخ وتعاليمه (الوهابية)، إنما استجاب لها البدو على أساس انها دعوة إلى الدين الذي يؤمنون به اساساً وتطهيره مما علق به من شوائب، لا على أساس انها ايديولوجية سياسية بحثة تعكس او تمثل مصالحهم مباشرة وذلك كما هو الحال مع التجار خاصة، والحضر عامة. فبالنسبة للبدو كانت الايديولوجية الوهابية دعوة ديبية في المقام الأول، أما بالنسبة للحضر فقد امتزج فيها الدين بالمصلحة والتطلعات السياسية .

وعلى هذا الأساس تبع البدو عبد العزيز وانقادوا له بصفته ممثلًا لذلك النيار وتلك الحركة التي تسعى الى إقامة الدين الحنيف وتطبيق شرع الله. وقد قام عبد العزيز بتوطين اتباعه من البدر في قرى صغيرة تعرف باسم الهجر (جمع هجرة)، وأصبح قاطنو هذه الهجر من اتباعه يعرفون باسم الاخوان .

تتفق معظم العصادر على أن حركة الأخوان (كتنظيم لا مجرد عقيدة) نشأت خلال الاعوام من ١٩١٠ إلى ١٩١٠. فعام ١٩١٠ يعتبر عام «البعث الوهابي» في الجزيرة العربية، هذا من الناحية الايديولوجية، أما من الناحية التنظيمية فإن أول هجرة نشأت كانت الارطاوية وذلك خلال عامي ١٩١٢ و١٩١٣(١). بطبيعة الحال، فإن نشأة حركة الاخوان واصولها التاريخية والعقائدية لا تهمنا في هذا المجال، حيث ستقتصر مناقشتنا على اثر الاخوان والهجر في قيام سلطة مركزية في نجد والجزيرة العربية. ولكن ومن خلال اللمحة التاريخية الموجزة لنشوء حركة الأخوان وهجرهم (بين عامي ١٩١٠ و١٩١٣) ببرز لنا تأكيد أخر على ما سبق أن ذكرناه: من أن حركة ابن سعود في الأساس كانت حركة قائمة على الحضر بصفة أساسية كقاعدة اجتماعية لها، وأن تعبئته للبادية وتجنيده لها من خلال الايديولوجية والهجر لم يأت إلا لاحقاً وذلك في أعقاب تجاوز طموحات أبن سعود السياسية لمنطقة نجد .

وكما سبق أن ذكرتا، كانت الهجر أساس تنظيم الأضوان، وقد كانت عبارة عن معسكرات ذات اكتفاء ذاتي \_ أو كان الهدف منها ذلك على الأقل \_ إذ كان يترادف فيها الإنتاج والاستعداد العسكري لتلبية اي نداء أو دعوة يطلقها «الإمام» في سبيل هجوم عسكري معين. كما كانت معسكرات أو مدارس للتثقيف العقائدي والأيديولوجي، أما التنظيم الداخلي للهجر فقد كان وبصفة أساسية قائماً على مبدأ المساواة الإسلامية التي أمنسوا بها مع إيمانهم بالأيديولوجية الجديدة التي كان عبد العزيز ممثلاً لها فلا ولاء ولا رابطة الا ولاء العقيدة ورابطة المبدأ، ولا هرمية أو فروق اجتماعية، بل مساواة مطلقة أمام

<sup>(</sup>۱) انظر مثلًا محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الإسلامي مصدر الشرعية للنظام السعودي (القامرة المطبعة العنية، ۱۹۸۱)، ص ٥٥٥ ـ ٥١٠

الله وفي ظل المبدأ. أما بالنسبة للملك عبد العزيز فقد كانت الهجر تخدم ثلاثة أغراض أساسية:

الامور على افضل وجه ممكن بدلاً من البحث عنهم في الفيافي الواسعة، إذ يكون دالإمامه الأمور على افضل وجه ممكن بدلاً من البحث عنهم في الفيافي الواسعة، إذ يكون دالإمامه على علم باماكن وجود انباعه وجنده. ومن ناحية اخرى، فإن سيطرة العقيدة داخل الهجرة يمنحها نوعاً من الانضباط الداخلي، بحيث يكون في الإمكان معرفة عدد الجند وحاملي السلاح مما بساعد الإمام - الملك عبد العزيز - على تقدير مدى قوته والتخطيط على هذا الاساس. في هذا المجال يقول كشك: دوكان المعسكر كله، مهما بلغ حجمه منضبطاً، إذ في كل مسجد كشف بأسماء المصلين فيه، أي مجموع الذكور البالغين في المنطقة المحيطة به. وإذا عرفنا أن هذا الكشف يراجع خمس مرات في النهار لإثبات الحضور والغياب، أدركنا أيضاً أن ابن سعود اكتشف اسرع وسيلة لاستدعاء الاحتياطي، تغوق كل الاساطير التي تقال عن عملية التعبئة الاسرائيلية، إذ يمكن استدعاء الاحتياطي السعودي، خمس مرات في النهار على الأقل، (١).

Y \_ كانت الهجر، وبصفتها مدارس للتثقيف العقائدي، تحطيماً للولاءات السابقة (الولاء القبلي بصفة أساسية) وخلق نوع جديد من الولاء قائم على المبدأ أو العقيدة لا العصبية. بهذا الأسلوب، استطاع عبد العزيز أن يحطم اهم الأسباب المعيقة لقيام سلطة مركزية ألا وهي الولاءات التقليدية .

٣ ـ عن طريق الهجر والتثقيف المقائدي، استطاع عبد العزيز أن يوجه طاقة البدو في سبيل تحقيق اهدافه السياسية بعد أن كانت هذه الطاقة مشتنة في صراع وغزوات فيما بينهم من ناحية، وفيما بينهم وبين الحضر من ناحية أخرى. وبذلك استطاع ابن سعود أن يحقق الأمن والسلم والاستقرار التي كانت مطالب وأهداف أساسية من أهداف سكان الحاضرة الذين يشكلون السند الاجتماعي والسياسي الرئيسي لحركة عبد العزيز وسلطته. فعن طريق الأخوان والهجر، استطاع عبد العزيز أن يرفع عن كاهل الحضر العبه المسكري الضروري للحركة، وبالتالي، تفرغ التجار والزراع الانشطتهم الاقتصادية التي توازي في أهميتها \_ إن لم تكن أهم من \_ النشاط العسكري للأخوان. فمن دون موارد اقتصادية، تصبح الحركة وعناصرها عاجزة، ومن هذه الحقيقة تنبع أهمية الدور الذي اضطلع به أهل الحاضرة والمضرورة التاريخية لظهور حركة الأخوان. وفي هذا المجال، يقول جون حبيب: «أن أهل المدن وإن كانوا محل ثقة إلا أنهم في شغل بتجارتهم وزراعتهم، والبدو لا يمكن الركون اليهم في مشروع بحجم أهداف ابن سعود وإذلك كان لابد من مقاتل من ضرع ثالث» (\*). وكانت الهجر وكان الأخوان الذين يملكون وسطوة البدو وثبات الحضر» (\*).

<sup>(</sup>۱) المصدر نفسه، ص ۸۷۸. (۲) المصدر نفسه، ص ۶۲۵ (۳) المصدر يفييه، ۲۸ه

سبق وأن ذكرنا، أن الملك عبد العزيز استخدم وسيلتين في سبيل تعبثة وتجنيد البادية ونزعهم من اطرهم القبلية: كانت الأولى هي التوطين عن طريق الهجر والايديولوجية، أما الوسيلة الثانية فهي الاعانات التي تهدف الى ربط ابناء البادية بالدولة اقتصادياً بعد ربطهم عسكرياً وايديولوجياً. كانت الاعانات وما زالت تلعب دوراً رئيسياً في تحقيق التوازن الاجتماعي والاستقرار السياسي في العربية السعودية، إلا أنها وفي بداية أمرها كانت تتخذ شكلاً بدائياً يتلخص في التوزيع المباشر للموارد الاقتصادية على مختلف الفئات الاجتماعية ويخاصة البدوية منها. عملية توزيع الإعانات هذه ويخاصة على أبناء البادية حكانت تخدم غرضين اساسيين:

أ ـ تحطيم الملاقة الاقتصادية بين البدوي وقبيلته، وبالتالي تحطيم الضرورة الاقتصادية التي كانت تربط البدوي بقبيلته، وإعداده لعملية التعبئة الاجتماعية والعسكرية التي كانت تجري عن طريق الايديولوجية والهجر. ويمكن تبين ما سبق ذكره من خلال دراسة عملية بيع الجمال، فالجعل هو وسيلة الانتاج الرئيسية لدى البدو، وهو في الوقت نفسه رمز المجتمع البدوي. أن يتخلى البدوي عن جمله يعني أن البدوي قد تخلى عن مجتمعه جملة وتقصيلًا، وأصبح مستعداً لتقبل مجتمع جديد إن لم يكن قد تقبله فعلًا. عملية بيع الجمال هذه تشكل انفصالًا بين البدوي وقبيلته، وبالتالي، تدميراً للاسس التي قام عليها المجتمع البدوي. ولقد كان لنجاح عبد العزيز في دفع البدو لبيع جمالهم اكبر الأثر في فك ارتباطاتهم القبلية البدوية، وبالتالي تعبئتهم اجتماعياً وعسكرياً لتحقيق الأهداف السياسية التي كان يسعى اليها (۱). وفي هذا المجال يقول كشك: «الذين عاصروا التجربة، وكانوا يفهمون التاريخ، أو حتى لديهم الحس بتفسير الواقع، روعهم بيع الجمال، لا لانهم خافوا من (ثورة زراعية) في نجد!! بل لانهم أدركوا الطاقة التي تفجرت بالإيمان وجعلت البدوي من (ثورة زراعية) في نجد!! بل لانهم أدركوا الطاقة التي تفجرت بالإيمان وجعلت البدوي الإجتماعية المتباينة، وتحرير المهاجر من قبود الملكية، لينتمي للمجتمع الجديد انتماء الإجتماعية المتباينة، وتحرير المهاجر من قبود الملكية، لينتمي للمجتمع الجديد انتماء كاملًا، ويربط مصيره به وبقيادته، التي انتمى اليها عقائدياً (۲).

ب - جعل البدري مرتبطاً بالدولة اقتصادياً مما يساعد السلطة على سهولة كبح جماعه والسيطرة على سلوكه الى حد كبير، بععنى آخر، تكوين نوع من الاعتمادية أو والتبعية، بين الفرد والسلطة، مع ما لذلك من نتائج سياسية واجتماعية من ناحية عملية التلجيم والسيطرة من قبل السلطة. وفي هذا المجال، يقول الشيخ حمد الجاسر في معرض حديثه عن الأخوان والهجر إن «هجرهم لم تكن هجراً زراعية بالمعنى الحقيقي، وإنما هي على شكل وحدات سكنية بناها البدو حول بئر ماء وبجانبه مسجد، وكان كل اعتماد البدو على عطايا الدولة...» (٢) كما أن الملك عبد العزيز نفسه كان يتحدث عن الهجر، فكان يقول

<sup>(</sup>١) لشرح مرجز لعطية بيع الجمال، انظر. العصدر نعسه، ص ١٤٥ - ٢١٥

«يجيئوننا في السلم فتعطيهم كل ما يحتاجون اليه من كسوة ورزق ومال...» (١) .

الا أن نمو مثل هذه الاعتمادية أو هذه والتبعية، بين الفرد والسلطة، وإن كانت عامل قوة في بداية تكوين الدولة أو عندما تكون الدولة ذات موارد مالية واقتصادية كبيرة، إلا أنه وفي المدى الطويل يشكل عامل ضعف، حيث تبرز الدولة كسبب مباشر لأي نكسات قد يتعرض لها الفرد في حياته الاقتصادية والاجتماعية .

كما أن تعبئة الناس وفق ايديواوجية معينة وعلى أساس مؤسسة سياسية معينة في بداية التكوين قد يشكل هو الآخر عامل ضعف عندما تنتهي مرحلة التكوين والانشاء وتبدأ مرحلة بناء الدولة المستقرة، مع عدم بناء مؤسسات سياسية حديثة وجديدة تحل محل المؤسسة الثورية التي قامت بعملية التكوين، وذلك يتمثل في عودة الناس إلى الاطر القديمة للولاء أو الخروج على الدولة التي بنوها عندما يرون أنها قد ابتعدت عن الايديولوجية التي عبئوا على أساسها، ولنا في ثورة الأخوان ـ أو تمردهم ـ (١٩٢٩ ـ ١٩٢١) خير مثال، غير أن المجال هنا ليس مجال مناقشة هذه المتغيرات التي تحتاج الى بحث مفصل يخرج عن نطاق البحث الذي بين يدينا .

#### الخلاصة

لعبت الايديولوجية الوهابية والتنظيم القائم على أساسها (حركة الأضوان)، دوراً محورياً اساسياً في تحطيم الحواجز والعوائق التي كانت تقف في سبيل بناء دولة قومية ذات سلطة مركزية موحدة وسيادة شاملة. فقد أدت هذه الايديولوجية الى تفتيت الولاءات التقليدية التي كانت تقف في طريق تكوين سلطة مركزية موحدة في نجد والجزيرة العربية، وإلى تفتيت نسبي للبنى التي تقوم عليها مثل هذه الولاءات. كما أن حركة الأخوان كانت المضمار أو المؤسسة السياسية الجديدة التي شكلت اساساً جديداً للولاء، وبنية جديدة للانتماء والهوية. بمعنى أخر، كانت حركة الأخوان والايديولوجية التي بنيت عليها بمثابة والحزب الثوري» الذي عبا الجماهير واستقطب الناس بناء على قيم واسس مختلفة، والذي أدى إلى وجود دولة موحدة وسلطة مركزية ما كان لهما أن بيرزا لولا وجود مثل هذا الحزب. غير أنه ولاستمرارية فصل الناس عن الولاءات التقليدية وبالشالي تدعيم وجسود الدولة القومية والسلطة المركزية، لابد من إيجاد مؤسسات سياسية بديلة، وذلك بعد انتهاء مرحلة التكوين، تكون قادرة على استيعاب الناس وقادرة على منحهم ولاءات حديثة تتناسب مع التكرين، تكون قادرة على المديدة، وإلا كان المصير العودة الى الولاءات القديمة ويذر بذور ذبول الدولة في المدى البعيد .

<sup>(</sup>۱) المصيار نفسه، م*ن* ۲۹ه.

# القـسم الثـالث

الاطار العملي: دراسات في بعض جوانب الواقع العربي

القصل السادس

## تكوين الدولة القطرية المنظور الوحدوي (\*)

#### مقدمة : لماذا هذه الدراسة ؟

يقول أحد الباحثين العرب في دراسة له عن مستقبل الوحدة العربية، «أن الفكر السياسي العربي بحاجة الى انشاء علم ترحيد، ينطلق منهجياً لا من مبادىء عامة حول ضرورة الوحدة، بل من دراسة حالات وحدوية مصغرة تصلح كنماذج للتعميم والاقتداء، ويؤدي تراكمها وتطبيقاتها إلى وحدة أشمل، (١). فمبدأ «ضرورة الوحدة» مسلمة مفروغ منها، لدى الوحدويين على الأقل، وقد أثبتت هذه المسلمة منذ أمد طويل سواء على الصعيد الوجداني أو الصعيد العقلاني. أما المسألة التي لا زلنا نتخبط فيها فإنها مسألة كيف الطريق الى الوحدة؟ .

مثل هذا السؤال هو الدافع نحو ضرورة انشاء علم سياسة توحيدي، أن صبح التعبير، يحاول الإجابة على هذا السؤال علمياً وليس وجدانياً، وسوسيولوجياً وليس ايديولوجياً، ذلك لا يعني بالطبع أن العاطفة والايديولوجيا هما من العوامل الممكن الاستغناء عنها في هذا المجال، بل على العكس من ذلك فهما من العناصر الاساسية المطلوب توفرها في أية معادلة تحاول الإجابة على سؤال حول الطريق الى الوحدة. غير أن العاطفة والايديولوجيا عناصر ضرورية ولكنها ليست كافية للومعول الى معادلة متوازنة قادرة على الإجابة على السؤال سالف الذكر. ومن هنا تنبع أحد عبوب أو نواقص الفكر القومي العربي منذ نشوئه وحتى انحساره بشكل شبه كامل في أعقاب هزيمة حزيرات العسكرية، ذلك أن هذا الفكر كان وجدانياً في محتواه، ذا ايديولوجيا ناقصة مشوهة بعيدة كل البعد عن الواقع العربي والمعاش، ولذلك كان الانحسار مسألة لابد منها. ذلك أن المطلوب هو «الخروج من الفكرة

<sup>(\*)</sup> نشر في مجلة والمستثلِل العربيء، العدد ١٢٩، نوفمبر ١٩٨٩

<sup>(</sup>١) انطوانٌ نصري مسرّة، هني مستقبل الوحدة العربية، الاعتراف بالولادات التحتية وشرعنتها: عامل تحصيد أم انقسام؟»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٨٦، ص ٢٧ - ٥٤.

المجردة الى دراسة الممارسة الاجتماعية، والخروج من التسجيل الوصفي الممارسة الى الكشف عن قوانين الحركة، والخروج من الاحلام إلى الماسي المعاشة» (١). بمعنى آخر، فقد كان الفكر القومي مغرقاً في التجريد والتفكير الرغبي Wishful Thinking الدرجة تجاهل وإهمال الكثير من التفصيلات العينية، سواء بقصد أو دون قصد، والتي كان لابد من أخذها في الاعتبار إذا كان اللهدف أن يتحقق. هذه التفصيلات العينية المهملة هي التي انتصرت في نهاية المطاف .. مرحلياً على الأقل - وهي التي كانت من عوامل انحسار الفكر القومي في الخاتمة، بمعنى آخر، فقد التزم الفكر القومي العربي بجانب ما يجب أن يكون واهمل جانب ما هو كائن وكانت النتيجة الدبولوجيا متهافتة حاول التوفيق بين المتناقضات وجميع المتعارضات فكانت النتيجة تهافتها داخلياً قبل انحسارها خارجياً. وقد كان المطلوب هو الجمع بين طرفي المعادلة، أي محاولة تحقيق ما يجب أن يكون وذلك مع مراعاة ما هو كائن الجمع بين طرفي المعادلة، أي محاولة تحقيق ما يجب أن يكون وذلك مع مراعاة ما هو كائن الجوزية تجريدياً والقفز من قوقه بالامبالاة.

من هذه التقصيلات والأمور الجزئية التي آهملتها الايديولوجيا والفكر القومي التقليدي المتهافت مسالة الدولة القطرية العربية ومدى رسوخها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العربية. لقد أخذت هذه الدولة من كافة اتجاهات الفكر القومي العربي السابق لحزيران على أنها شيء مصيره الزوال أن عاجلاً أو أجلاً وإن الموحدة العربية أتية لا ربب فيها. وقد يكون في مثل هذه الاستنتاجات شيء من الصحة، ولكن الأمور لا تسير بقوى غيبية في هذا المجال إذ لابد من معرفة كيف يكون ذلك عن طريق المعرفة الواعية والمدركة لديناميات الحياة العربية بمختلف صورها والتي عن طريقها يمكن تحقيق مثل هذه الاستنتاجات الرغبية لقوى الحتم يمكن تحقيق مثل هذه الاستنتاجات الرغبية لقوى الحتم والفيب في سبيل تحقيقها فإن ذلك سوف يكون بعيد المنال أن لم يكن مستحيله. أن «المفهوم القائل بالرحدة كنتيجة حتمية لوجود قومي واحده، يقول نديم البيطار، «هو مفهوم ميتافيزيتي لا يعرقل فقط الطريق الى هذه الوحدة، بل يقود نهائياً ألى تكريس الإقليمية نفسها. الفكر الرحدوي العلمي هو فكر يعي القوى الأساسية الفاعلة في العملية الوحدوية نفسها. الفكر الرحدوي العلمي هو فكر يعي القوى الأساسية الفاعلة في العملية الوحدوية كل، ويدرسها في مجراها العامه (٢٠).

إن مجرد وجود الدولة القطرية العربية، بل وزيادة رسوخها وبقاعها واستعرارها، إنها هر مؤشر، ومؤشر قري على اخفاق الفكر القومي (سواء في جانبه العلماني أو في جانبه الديني)، بل إن وجود الدولة القطرية العربية لم يفقد الشرعية مع مرور الوقت (كما كان التفكير القومي الرغبي يرى) ولكنه اخذ يكتسب مزيداً من الشرعية وذلك عن طريق مأسسة مثل هذا الوجود (الجامعة العربية مثلاً) وازدياد تعلق المواطن العربي بولائه القطري قبل ولائه القومي، ولعل ذلك مردّه في المقام الأول الى اخفاق الفكر والايديولوجيا القومية في

<sup>(</sup>۱) برمان عليون، **بيان من اجل الديمقراطية**. (بيروت، مؤمسة الأبحاث العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦)، ص 19 (۲) نديم البيطار، والفكر الرحدوي. نقد عام، ، الوحدة، العدد السابع، نيسان (ابريل) ١٩٨٥ ، ص ٧ – ١٦

اعطاء البديل العملي وليس مجرد احلام رئبقية لا تلبث ان تتسـرب وبنقشع عند هبوب الرياح. ديكفي ان نقول الآن، يقول بهجت قرني، دان رسوخ الدولة العـربية القطـرية وأوليتها، يمكن أن يكونا قد حصلا بسبب غياب البديل، أي الفشل حتى الآن في استنباط صبيغة عاملة لدولة عربية واحدة وشاملة، إسلامية أو قومية عربية (١). بمعنى آخر، فإن الفكر والايديولوجيا القومية اخفقا في التعبير عن ديناميات الواقع العربي بجوانبه المتعددة معا أدى الى أن تلعب عوامل ومتغيرات اخرى الدور الأساسي في تشكيل هذا الواقع، ويتحول الفكر القومي إلى دائرة أيديولوجية مغتربة عن ذاتها وواقعها .

#### نشاة الدولة القطرية العربية: تحو ادراك افضل

من الأمور السائدة في الفكر القومي التقليدي هو النظر إلى الدولة القطرية على أنها ذات منشأ واحد بصفة خاصة وأساسية: الاستعمار، بمعنى اخر فإن الفكر القومي التقليدي كان أحادي التفكير والاتجاه وذلك فيما يختص بمسألة الدولة القطرية، ومن أحادية التفكير تلك كان الشجب المطلق لهذه الدولة، غير الراغب في مجرد التفكير فيها ككيان تاريخي لم يكن نتيجة «المؤامرة» الاستعمارية بقدر ما كان متعدد الاصلول وظروف المنشاء نعم الاستعمار أحد هذه الأصول والظروف ولكنه ليس الاصل الوحيد ولا الظرف الغريد، غير أن أحادية التفكير تلك والتي تميز بها الفكر القومي العربي التقليدي هي علامة مميزة لكل فكر أيديولوجي متعال يحاول تجاوز المكان والزمان والبحث عن علة واحدة لكل ما يدور وتكون المبرد الأوحد لكل ما يجري.

إن نقطة البدء في إنشاء فكر قومي -قد تنبثق عنها ايديواوجيا قومية - ملتصق بالواقع ومرتبط به، دون الغرق فيه، وذلك في سبيل فهمه من أجل تغييره لا مجرد تفسيره، نقطة البدء هذه هي في تغيير «الباراديم Paradigm» الذي من خلاله ننظر إلى الأشياء من حولنا، ومن ضمن هذه الأشياء مسألة الدولة القطرية (٢). إن محاولة فهم وجود هذه الدولة القطرية، وليس شجبه على الاطلاق، هو نقطة البدء في مسيرة الألف ميل. أنها موجودة، وتكتسب شرعية أكبر يوماً بعد يوم - شئنا ذلك أم أبينا - ولكنها رغم ذلك مرفوضة، على الأقل من قبل جمهرة مثقفي العرب، دفإن النزوع نحو الوحدة على الصحيد السياسي، قد خال يحكم الفقه السياسي الإسلامي الذي رفض على الدوام أن يكون خليفة المسلمين آكثر من

 <sup>(</sup>١) بهجت قرني، «رافدة، متغربة، ولكنها باقية: متافضات الدولة للعربية القطرية»، المعمققبل العربي، العدد ١٠٠٥، تشرين ثاني (نوقمبر) ١٩٨٧، هن ٣١ ـ ٥١.

<sup>(</sup>٢) بالإصافة الي ما جاء في الفصل الثاني عن معنى الباراديم فإن ترماس كيرن يعرّفه دانه حمصوعة متداخلة من الإصافة الي ما جاء في الفصل الثاني تستخدم كمنهج لرؤيانا حول مشكلة معينة أو موضوع معين، وقد اخترنا أن المصود المفهوم لا أن تترجمه حيث أدبي عجزت عن مقابل عربي جيد لهذا المفهوم. انظر Thomas S Khun بعرب المفهوم الأراديم المصود المعاود المعاود

واحد...، (۱). نحن هنا آمام معضلة أو حتى مفارقة Paradox: هي مقبراة (وهذا هو مصمون الشرعية) وهي مرفوضة، كيف يكون ذلك؟ إن المفارقة تكمن في تلك الفجوة القائمة بين ها هو كائن وما يجب أن يكون وهو فكر القاعدة. أن فكر ما يجب أن يكون وهو فكر النخبة غالباً ما يكون بعيداً كل البعد عن فكر ما هو كائن وهو فكر القاعدة أو الجماهير العريضة من الأمة التي، ويفعل أوضاعها الاجتماعية، أبعد ما تكون عن التجريد والتسامي أو التعالي الفكري، وعلى ذلك، فإنه عليس من المستبعد أنن أن يكون تاريخ الحركة القومية هو تاريخ النخبة العربية الحديثة....(۱).

إن النظرة العلمية الى نشأة الدولة القطرية تبيّن لنا أن هنالك العديد من الظروف التاريخية التي لعبت دوراً في نشأتها، لم يكن الاستعمار إلا أحدها، ويمكن أجمال هذه الظروف بناء على ثلاثة مصادر أساسية لنشأة الدولة القطرية، هذه المصادر هي: خصوصية قطرية تاريخية، وحركات توحيد قطرية، واخيراً خلق استعماري كامل. فمصر واليمن مثلاً قطران عربيان تحولا الى دولتين حديثتين (وفق مفهوم الغرب وتعريفه للدولة) لا نتيجة ومؤامرة استعمارية وإنما بفعل تاريخ قطري خاص بهما منحهما خصائص وصفات تقرقهما بشكل أو بآخر عن بقية الأقطار العربية. بمعنى أخر، فإن بذور الدولة القطرية في مصدر واليمن مثلاً نجدها في طيّات تاريخ هذين القطرين في المقام الأول، وهذا لا يعنى أن الاستعمار كان عاملًا محايداً في هذا المجال، بل على العكس من ذلك إذ أنه لعب دوراً في تجذير هذه الإقليمية وتلك القطرية وذلك بإضفاء الطابع القانوني - الدستوري من خلال مفهوم الدولة \_ الأمة على هذه الاقطار، إلا أن الاستعمار رغم ذلك بيقي عاملاً ثانياً أما العامل الأول فهو التاريخ الخاص بكل قطر بكل ما يحمله من خصوصية وانفرادية، والسعودية وليبيا مثلا قطران عربيان حققا دولتهما القطرية نتيجة حركة تنوحيد قطرية داخلية، وعلى العكس من ذلك نجدالدول القطرية في المشرق العربي (العراق، سـوريا، لبنان، الأردن) قد خضعت لعملية تفتيت كان للاستعمار الدور الأول فيها. فكل هذه الأقطار تتمتع بخصوصية واحدة تقريبا تجعل منها تاريفيا اقليما واحداء الاان المصلحة الاستعمارية وتنافس بعض قواه مع بعضبها الآخر أدى إلى تغتيت هذا الإقليم الى أقطأر اكتسبت شرعية الوجود عن طريق اضفاء مفهس الدولية .. الأمة عليها، وفق التعريف القائوني \_ الدستوري الحديث للدولة. بمعنى أخر، وأن ما فعله الاستعمار الغربي في غزوته الأخيرة هو أنه حول التفتيت - الذي كان بمثابة الصالة النزئيقية في التباريخ العبربي حتى القرن الثامن عشر المبلادي مالى تجزئة، وأضعى عليها مظاهر الثبات والتكلس، بما خلقه

<sup>(</sup>١) محمد عابد الحادري، والمشروع الحضاري العربي بين فلسفة التناريخ وعلم المستقبلات، الوحدة، السنة الأرلي، العدد السادس، أذار (مارس) ١٩٨٥، ص ٧ ـ ١٤.

<sup>(</sup>۲) برهان غلیون، مرجع سبق ذکره، ص ۶۹.

من أطر قانونية ومؤسسية قطرية لهذه الأجزاء...ه(١) .

أن تصنيف الدول القطرية العربية إلى أصناف ثلاثة بناء على نشأتها التاريخية لا يعني بناء نماذج \_ مثل على النمط القييري بقدر ما هو محاولة رسم مخطط بسيط يساعد على الفهم المتوخى، وعلى ذلك فإن هذه الأصناف الثلاثة ليست في معزل بعضها عن بعض بل انها متداخلة بشكل أو بأخر. فمثلاً مصر دولة قطرية كانت خصوصيتها التاريخية هي العامل الأرل في قطريتها، إلا أن الاستعمار كأن له دور كبير في تثبيت هذه الخصوصية وفق شكل قانوني له شرعية دولية. والسعودية وليبيا مثلاً كانتا نتيجة حركات توجيد قطرية، إلا أن التدخل الاستعماري وقرض مفهوم الدولة .. الأمة ، بكل ما يتضعنه من أشكال قانونية ودستورية سواء داخلياً او خارجياً، كانا عاملاً في تحجيم أو تقزيم هذه الحركات التوحيدية وجعلها دولا قطرية بشرعية قطرية داخلية تتكرس بومأ بعد بوم وشرعية دولية ضمن النظام العالمي، وبالنسبة لدول المشرق العربي مثلًا، فإنه وبالـرغم من أن الاستعمار هو العامل الأول في خلقها، إلا أن هنالك عوامل ذاتية تاريخية ساعدت الاستعمار على عمله هذا، فمنذ بداية العصر العباسي الثاني وحتى انهيار الدولة العثمانية، كانت الرقعة الجغرافية التي تشكل الوطن العربي في حالة تفتت معظم الوقت نشب حاكمة وسلالات متعددة تبسط سلطانها على رقع جفرافية من هذا البوطن (يصل هنذا النفوذ والسلطان حتى يكاد يشمل كل الوطن العربي، وينكمش حتى يكاد يكون قاصراً على مدينة أو عدة قرى)، والدولة العثمانية بانظمتها السياسية والاقتصادية ساعدت على التفتت مضموناً رغم أن الشكل وحدوي .

هذا الأرث التاريخي من التغتت استغله الاستعمار وحوّله إلى «تجزئة» ذات شرعية دستورية داخلياً وخارجياً. ففي ظل الدولة العثمانية مثلاً، كانت الاقطار العربية وفي درجات تبعية متفاوتة ... قالجزائر وطرابلس الغرب وتونس، مثلاً كانت تعتبر ولايات عثمانية \_ ولكنها كانت قد حصلت على استقلالها الفعلي من الباب العالي منذ مستهل القرن السابع عشر... وحتى في سوريا وفلسطين ومصر والعراق... كانت سلطة الباب العالي سلطة اسمية محضة غالباً... وكان لبنان في عهد الحكم العثماني بمثابة إمارة ذات استقلال ذاتي...» (٢). هذا القول لا يقصد به الدفاع عن القطرية أو تبريرها بقدر ما هو فهم الواقع كما هو وذلك في سبيل تغييره لا في سبيل تكريسه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن «النوع نحو التوحيد والوحدة»، الذي يتحدث عنه محمد عابد الجابري، قد ظل هاجساً دائماً طوال التاريخ العربي الإسلامي رغم التقتت والتمزق (٢). هذه الملاحظة هي التي دفعت القيائمين على العربي الإسلامي رغم التقتت والتمزق (٢). هذه الملاحظة هي التي دفعت القيائمين على محور «المجتمع والدولة في الوطن العربي» في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي

<sup>(</sup>١) سعد الدين إبراهيم وأحرون، **المجتمع والدولة في الوطن العربي.** مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المحتمم والدولة. (بيروت مركز دراسات الوصدة العربية، ١٩٨٨) من ٥٣.

<sup>(</sup>٢) لونسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث. (بيروت دار القارأبي، ١٩٨٠)، س ٨ ـ ٩، ١٤.

<sup>(</sup>٢) محمد غابد الجابري، مرجع سبق ذكره، من ١٢.

على القول بأن «العمليتين سادةا التاريخ العربي في جدلية مستمرة، وأهم من ذلك (بالنسبة المستقبل) هو التأكيد على أن عوامل التوحد موجودة بالقوة الكامنة نفسها، التي توجد بها عوامل التفتت والتجزئة الظاهرة في الوقت الحاضر، ومنذ انهيار الدولة العثمانية، (۱). المهم في المرضوع، أن عوامل الثقنت والتوحد موجودة وبالقوة نفسها تقريباً، غير أن الاستعمار الغربي الحديث استغل عوامل التقتت، وخاصة في حالة المشرق العربي، وخلق الدول العربية القطرية فيه. ما أربنا قوله هو أنه، وفي حالة المشرق العربي خاصة، رغم أن الاستعمار هو السبب الأول في انشاء الكيان القطري ودمنسسة، هذا الكيان، إلا أن العوامل الذاتية والتاريخية الكامنة كانت خير أساس لتحقيق أهدافه. وعلى ذلك نجد أن الأصول الثلاثة لنشأة الدولة العربية القطرية متداخلة بشكل أو بآخر، غير أن أحد هذه الأصول الثلاثة أوضح من غيره من حالة إلى أخرى، وهذا الوضوح هو المبرر الفصل بين الأصول الثلاثة .

في هذا الفصل سوف نناقش خاروف نشأة صنف واحد من أصناف الدولة القطرية في سبيل تبيأن كيف تمت عملية الوحدة وكيف نجحت وكيف يمكن الاستفادة من تلك العملية في سبيل الوصول الى وحدة أعظم وأشمل، كما أن بحثنا سوف يكون مقتصراً على ثلاث دول في هذا العجال هي: السعودية، ليبيا، والسودان، ورغم أن تجربتي الإمارات العربية المتحدة وكذلك اليمن الجنوبي (قبل الوحدة) تستحقان شيئاً من الفحص والدرس، إلا أن المتحدة وكذلك اليمن الجنوبي (قبل الوحدة) من عدة أسباب موضوعية لعل أهمها ما يلى:

أولاً: تشكل هذه الدول الثلاث مؤسسات اكثر رسوخاً نسبياً من الدولتين انفتي الذكر. بمعنى اخر، فإنهما، أي هذه الدول الثلاث، وعند قياسها مؤسسيا يتبيّن لنا انها اكثر رسوخاً من غيرها. فبناء على تعريفات صامويل هنتنغترن فإن المؤسسة عبارة عن والإجراء الذي من خلاله تكتسب المنظمات والإجراءات قيمة واستقراراً. كما أن مستوى المؤسسة في أي نسق سياسي سياسي Political system يمكن أن يحدد من خلال مدى تكيف، وتعقد، واستقلال، وتماسك منظماته واجراءاته (آ). وعلى ذلك فإنه وعند محاولة قياس مدى تأسس أي نسق سياسي فإن هنالك عدة معايير يمكن اخذها في الاعتبار ألا وهي التكيف واحد من هذه المعايير يمكن توظيفه اجرائياً في محاولة القياس باستخدام معايير فرعية واحد من هذه المعايير يمكن توظيفه اجرائياً في محاولة القياس باستخدام معايير فرعية اخرى منبثقة عن كل واحد. فالتكيف مثلاً يمكن أن يستنتج من خلال ثلاثة مؤشرات هي العمر الزمني المؤسسة ولمواد دراستها، والعمر الجيلي لقيادة المؤسسة وكيفية انتقال السلطة من جيل إلى جيل، وإخيراً التغير الوظيفي بمعنى تغير وظائف ومهمات المؤسسة، وكذلك السلطة من جيل إلى جيل، وإخيراً التغير الوظيفي بمعنى تغير وظائف ومهمات المؤسسة، وكذلك والتعدد أو التشعب يمكن أن يقاس بمؤشرات درجة أو مدى تنوع وحدات المؤسسة، وكذلك والتعدد أو التشعب يمكن أن يقاس بمؤشرات درجة أو مدى تنوع وحدات المؤسسة، وكذلك والتعدد أو التشعب يمكن أن يقاس بمؤشرات درجة أو مدى تنوع وحدات المؤسسة، وكذلك

<sup>(</sup>١) سعب الدين الراهيم وأخرون، مرجع سبق تكره، ص ٥٢.

Samuel P. Huntington. *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University press, (Y) 1968), p.12

مدى تنوع وظائف المؤسسة، والاستقلالية يمكن أن تقاس بمؤشرات الميزانية بمعنى هل للمؤسسة ميزانية مستقلة ولها حرية التصرف بها، وكذلك احتلال المناصب أو المواقع في المؤسسة بمعنى مدى استقلالية المؤسسة في تعبئة وتجنيد أعضائها، أما بالنسبة للتماسك فيمكن قياسه عن طريق مؤشرات منها مدى انتماء الأعضاء للمؤسسة، ومدى وجود أجنحة داخل المؤسسة، وأخيراً مدى وجود خلافات داخل المؤسسة بشكل عام (١)

عند أخذ هذه المعابير والمؤشرات وتطبيقها على الدول القطرية العربية محل البحث نجد أنها تنطبق نسبياً على الدول الثلاث محل بحثنا أكثر من غيرها. وهذا لا يعنى بطبيعة الحمال أن الدول الشلاث متساوية في هذا المجمال ، ولكنهما أقسرب ألى ذلك ، منظوراً البها كمجموعة ، من البقية الأخرى منظوراً البها أيضاً كمجموعة ، فمثلًا عند مقارنة السعودية بدولة الإمارات في هذا المجال نجد أن مسائلة التكيف (بمؤشراتها الشلائة) أكثر انطباقاً في الحالة السعودية منه في الحالة الإماراتية : فالدولية السعودية كمؤسسة ذات مؤسسات فرعية أطول عمراً، وانتفال السلطة من جيل إلى جيل أو من قيادة الى أخرى تم بشكل أكثر انتظاماً (بل أنه في حالبة الإمارات لم تسنع الفرصة بعد للوجود مثل هذا المؤشر) . كما أن الدراسة التاريخية للدولة السعودية تبيّن أن هنالك تغيرات وظيفية قلد حصلت في أداء الدولة السعودية ومؤسساتها بينما لم تسنح الفرصة بعد لحصول وبالتالي دراسة مثل هذا التغير في الإمارات، ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بقية المعايير والمؤشرات وخاصة فيما يتعلق بمسألة التماسك، إذ أن حداثة دولة الإمارات وثبات قيادتها منذ تكرينها لا يعطي المجال لنمو حسَّ بانتماء الأعضاء للمؤسسة الجديدة، كما أن «فسيفسائية» القيادة (وهي تجميع تقليدي للقيادات الفرعية) تجعل من الصعب عدم بروز أجنحة في هذه القيادة ذات ولاءات اقليمية (مثال ذلك جناح ابو ظبي مقابل جناح دبيّ) وحصول خلافات بناء على ذلك، مثل هذه الأمور هي اقل نسبياً وبكثير في الحالة السعودية مما يجعلنا نقول أن السعودية في حالة من «المأسسة» اكثر من الإمارات العربية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عند الحديث عن ليبيا، والسودان مقارنة باليمن الجنوبي، ولا اعتقد أن هنالك مجالاً لعقب مثل هذه المقارنة حيث أن ذلك يستلزم بحثاً مستقلاً بذاته .

ثانياً تشكل هذه الدول مجتمعة ما يقارب من ٦١ بالمئة من مجمل مساحة الوطن العربي والذي تبلغ مساحته أكثر من اثني عشر مليون كبيلومتر مربع، وتبلغ مساحة هذه الدول الثلاث أكثر من سبعة ملايين ونصف المليون كبيلومتر مربع (٢).

 <sup>(</sup>١) هي سبل نظرة أشمل ومناقشة أرسم لهذه الأمور، انظر هنتنفتون، المرجم السابق، ص ١٢ ـ ٢١، وكذلك كمال المنوفي، نظريات المظم المنواسية. (الكريت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٥)، ص ١٧ ـ ١٩.

 <sup>(</sup>٢) هذه الأرقام مستقاه من الموسوعة السياسية، بإشراف عبد الوهاب الكياليوكامل (هيري، والصنادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشرقي بيروت، ١٩٧٤.

قالتاً تتماثل هذه الدول الثلاث في بنيتها الاجتماعية (حيث القبيلة هي الرحدة الاجتماعية الأساسية) وتشترك في ذلك أيضاً مع الإمارات واليمن الجنوبي والكثير من الدول العربية الأخرى، إلا أن ما يفرقها هو امتزاج هذه البنية الاجتماعية ببناء ايدبولوجي ذي صبغة دينية وذلك في مرحلة التأسيس. فحركات التوحيد القطرية التي أدت الى نشوء هذه الدول محل الدراسة كانت حركات دينية في الوقت نفسه، ذات انتشار جماهيري واسع واتفاق مع الثقافة السائدة ومعبّرة أيضاً عن مصالح معظم الطبقات والفئات الاجتماعية، بينما نجد أنه في حالة الإمارات واليعن الجنوبي كانت الايديولوجيا أما معدومة (الإمارات) وكان الترحيد عبارة عن أتفاق «نخبوي» بين القيادات القائمة، أو ايديولوجيا بعيدة عن الثقافة السائدة والحركة الفعلية للمجتمع وبالتالي اصبح مجال انتشارها «نخبوياً» هو الآخر تنطبق عليه مقولة برهان غليون السابق ذكرها(١).

إضافة إلى هذه العوامل، فإن اقتصار البحث على عدد محدود من الدول يجعل من الدراسة اكثر عمقاً وبالتالي أكثر بياناً للعناصر الفاعلة ومن ثم تكون أكثر فائدة في سبيل تحقيق الهدف المنشود. وعلى ذلك فإننا سوف نقوم في القسم الأول بمناقشة هذه العناصر الفاعلة ومحاولة ايجاد صيغة تفسيرية لنشوء الكيانات الترحيدية القطرية، وفي القسم الثاني سوف يكون الهدف دراسة أسباب اتكفاء هذه الكيانات على ذاتها وعدم امتدادها لتشمل كافة أرجاء الوطن العربي، أو ما يشابه ذلك على أقل تقدير، وفي النهاية سوف تكون هنالك خاتمة تحاول ايجاز أبرز ما وصل إليه البحث.

#### حركات التوحيد القطرية: البحث عن صيغة

عند النظر الى حركات التوحيد القطرية الثلاث التي أدت إلى نشوء السعودية، وليبيا، والسودان كدول حديثة وفق مفهوم الدولة - الأمة الغربي ، نجد أن هذه الحركات تعيزت بثلاث صفات أو خصائص أساسية هي: ايديولوجيا ذات اتفاق مع الثقافة السائدة ومعبّرة عن الواقع الاجتماعي، وتنظيم فعّال، وأخيراً زعامة واضحة ذات شرعية وأسعة، بدراسة هذه المدفات أو الخصائص فإنه بالإمكان الوصول الى صبيغة تفسيرية تشمل العناصد الأساسية التي أدت إلى نجاح هذه الحركات في إقامة كيانات توحيدية ،

أولًا: الايديولوجيا

ليس الهدف هذا الدخول في مناهات التعريف والغوص خلف المفهوم واصله ومعناه، إذ أن ذلك سوف يخرجنا عن الغاية المبتغاة. كل ما نستطيع قوله هذا هو أن الايديولوجيا ما هي الاذلك الاطار الرمزي الذي من خلاله يكون هذالك نوع من الاتصال والتفاهم وبالتالي الاتفاق بين أتباع الايديولوجيا. بمعنى أخر، فإن الايديولوجيا عبارة عن مجموعة من الرموز

<sup>(</sup>۱) برهان غلیرن،مرجعسبقذکره،ص ٤٦ و ٤٩

والمفاهيم المجردة التي تساعد أتباعها على تفسير الماضي ورواية الحاضر واستلهام المستقبل. إنها ذلك الوسيط المجرد الذي يصل الفرد بالجماعة التي ينتمي اليها والبيئة التي يعيش فيها. خلاصة، هي ذاك الخيط الذي يربط الذات بالموضوع، والداخل بالخارج، والذهن بالمادة. وفي حالة الحركات السياسية، تكون الايديولوجيا أكثر فعالية في تحقيق المداف الحركة عندما تتصف بصفات عدة لعل من أهمها:

البساطة والعقوية والعمومية في المبادىء. فكلما كانت مبادىء الايديواوجيا اكثر بساطة وعفوية وعمومية واقل تعقيداً، كلما حققت انتشاراً أكبر وذلك نتيجة البساطة التي تجعلها في متناول كافة المدارك وكذلك نتيجة العمومية التي تجعل كل انسان يجد فيها شيئاً يحقق ما يريد. من امثلة ذلك ما لاحظه احد الباحثين من أن شعار لينين في أوائل الثورة البلشفية والذي يمكن إيجازه بكلمات والأرض، السلام، والخبز، مكان دعوة بارعة لدعم الشورة من الفلاحين المضطهدين، والجنود الذين سئموا الصرب، والعمال الجائمين وعائلاتهم، (۱). بمعنى آخر، فإن البلاشفة لم يطرحوا شعارات تتضمن تجريدات الفكر الماركسي، بل نحوا في المجال العملي نحواً بسيطاً عاماً وعفوياً، كان كفيلاً بتعبئة كافة طبقات وفئات المجتمع حول حركتهم. أما المسائل الأكثر تجريداً في الأيديولوجيا المطروحة فإنها تترك للنخبة القائدة (الزعامة) وذلك لاستخدامها في اعطاء تفسيرات للأحداث تكون في متناول القاعدة. ويذلك تلتحم النخبة والقاعدة رمزياً (اتفاق رمزي) مما يؤدي الى تدعيم الحركة وزيادة فاعليتها .

Y - الاتفاق النسبي مع الثقافة السائدة. وهنا ايضاً نمن لا تناقش الثقافة بشكلها العام، فذلك شيء اختلف في تعريفه وتفسيره علماء المجتمع، ولكن يهمنا جزء فرعي منها الا وهو الثقافة السياسية بأنها دمجموع الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنى للعملية السياسية، وتقدم القواعد المستقرة التي تحكم تصرفات الافراد داخل النظام السياسي» (١٠). ويعرفها سيدني قرما بأنها التي تحكم تصرفات الافراد داخل النظام السياسي» تعدد الوضع الذي يحدث التصرف السياسي في اطاره» (١٠). والثقافة السياسية لمجتمع ما إنما تعكس تاريخ ذلك المجتمع وخبرات افراده وطبقاته وفئاته السياسية عبر الزمان. وعلى ذلك فكلما كانت الايديولوجيا السياسية المطروحة اكثر قرباً من الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما، كلما كانت هذه الايديولوجيا اقرب إلى الانتشار وبالتالي الفاعلية. وقولها هذا لا يعني بالطبع القبول المطلق الكر مقولات الثقافة المدياسية السائدة في مجتمع ما، إذ أن ذلك قد يقود الى شيء شبيه بسياسة والوضع الراهن، Siatus Quo، والايديولوجيا تحتوي على عنامس تتجاوز حالة بسياسة والوضع الراهن، Siatus Quo، والايديولوجيا تحتوي على عنامس تتجاوز حالة

<sup>(</sup>١) ترماس هـ جرين الح**ركات الثورية المقارنة. بحث عن النظرية و العدالة**. (بيروت دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٩٨

<sup>(</sup>٢) ذكره كمال المتوفى، مرجع سبق ذكره، ص ١٦١

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، ص ١٦٢.

الوضع الراهن أو حالة ما هو كائن، إذ كان لها أن تغير. غير أن عدم القول بالقبول المطلق لا يعني أيضاً الرفض المطلق، فكلا الموقفين خاطىء من الناحية العملية الأول يقود الى الوقوع في أسر مقولة «الوضع الراهن» والثاني يقود الى اغتراب الايديولوجيا عن ذاتها ومحيطها(۱). ولعل أحد أسباب إخفاق حركة القومية العربية السابقة هو أنها كانت، وبشكل كبير، تنتمي الى الموقف الثاني حيث الاغتراب والانعزال عن روح المجتمع .

٣ ـ الاتفاق مع مصالح الجماعات الكونة للمجتمع. يقول باحث عربيءان بذور الأمة جماعات تجمع بينها مصالح تقتضى تحالفها. تتكون هذه المصالح من أمور مادية وتطورات وعقائد وطرق عيش ومزيج من كل ذلك. إن ما يؤمن استمرارية هذه الجماعات وتماسكها هو متانة هذه المصالح، (٢). بمعنى آخر، فإن على الايديواوجيا أن تكون ذات مضمون تجد فيه مختلف طبقات وفئات المجتمع الرئيسية مايعكس أهدافها ويعبر عن أمالها ويحقق مصالحها، وليس معنى هذا القول أن تكون الايديولوجيا توفيقية أو تلفيقية، بل على العكس من ذلك، أن تكون ذات صبغة تعبر عن مجمل الآمة والتي ما هي بدورها إلا مجموعة من الجماعات الاجتماعية التي تسعى نحو أهدافها ومصالحها في إطار الجماعة الأكبر الا وهي الأمة، وفي هذا المجال، يقول باحث في الحركات الثورية أن «الايديولوجية المستندة على الهوية أو الذات القومية هي الوسيلة الرمزية الإكثر فعالية في تعبئة الدعم النوري. فالقومية أو الوطنية هي وحدها القادرة على اختراق كافة طبقات المجتمع. فهي القادرة على توحيد الشباب والشيوخ، الذكر والانثى، الفلاح ومالك الأرض، الصناعي والعامل، رجل الأعمال والمثقف، المتدينين وغير المؤمنين، الغني والفقير، وأخيراً سكان القرى وسكان المدن، (٣). بمعنى آخر، كلما كانت الايديولوجيا ذات مضمون قومي أشمل (يتجاوز ويشمل الجماعات الفرعية) كلما كانت أقدر على التعبئة واكثر قبولاً وبالتالي أقدر على تحقيق الأهداف. وقولنا هذا يشكل نقداً مباشيراً للابديولوجيا الكالسيكية الماركسية (وليس علم الاجتماع الماركسي) التي من نقاط ضعفها التركيز على جماعة اجتماعية فرعية على حساب يقية الجماعات، مما أدى الى قشلها في تحقيق أهدافها في كثير من الأماكن. أما الحسركات الشيوعية الناجحة فقد تجاوزت المقولات الكلاسيكية للايديولوجيا الماركسية وكانت أكثر قرباً للطرح الذي نتبناه وخير مثال على ذلك «قومنة» الايديولوجيا الشيوعية في الصين رفيتنام وكرباء وتجارز اللبنينية لمقولة الطبقة الواحدة في العمل.

عندما ننظر الى خصائص الايديولوجيا الناجحة هذه، نجد انها تكاد تتوفر بشكل كامل في ايديولوجيات حركات التوحيد القطرية في كل من ليبيا والسعودية والسودان، إذ يتفق الباحثون على أن الايديولوجيات الثلاث: السنوسية في ليبيا، والوهابية في السعودية،

<sup>(</sup>١) أنظر في هذا المجال الفصل الثالث من هذا الكتاب.

 <sup>(</sup>۲) انظران بصري مسرّه، مرجع مبيق نکره، ص ۲۹.

<sup>(</sup>۲) توماس حرین، مرجع سبق بکره، ص ۹۹.

والمهدية في السودان، هي العامل الأول أما في تحقيق وحدة الأقطار التي كانت تعمل فيها أو، على الأقل، في الحفاظ على الوحدة القائمة وترسيخها أكثر. ففي حالة الوهابية فإنها لعبت «دوراً أساسياً في تحطيم الحواجز والعوائق التي كانت تقف في سبيل بناء دولة ذات سلطة مركزية موحدة وسيادة شاملة» (١). وفي حالة السنوسية فإنها في النهاية استطاعت توحيد أقاليم ليبيا الثلاثة (برقة، وطرابلس، وفزان) في ظل الزعامة السنوسية، وذلك كما أعلن المؤتمر الوطني في طرابلس في أب (أغسطس) عام ١٩٤٩ (١). وفي حالة المهدية، فقد كان السودان منذ أمد بعيد لا يجد الأسس القوية للوحدة، «ولم يحدث في كل عصور تاريخ السودان أن توحدت البلاد بأسرها تحت زعامة وطنية كما حدث في عهد المهدي، فهو الذي أعطى البلاد وحدة دينية، ووطنية، وأزال الفوارق الطائفية الدينية، والنعرة القبلية، (١٠).

عند النظر إلى مقولات هذه الايديولوجيات نجد أنها تتميز ببساطة وعمومية كبيرة بحيث تصبح شعاراتها في متناول القاعدة العريضة من كافة فشات وطبقات المجتمع. نستطيع أن نلخص مقولات الايديولوجيات الثلاث كالتالي(٤):

- ١ العودة بالإسلام الى نقائه الأول، واعتبار القرآن والسنة مصدري التشريع .
- ٢ التوحيد في أقصى درجاته، وقد ركزت الوهابية بشكل خاص على هذا المبدأ ،
  - ٣ \_ فتح باب الاجتهاد .
  - ٤ . حصر الخلافة في قريش .

عند النظر الى هذه المبادىء فإننا نتبيّن فيها شعارات غاية في البساطة وغاية في العمومية تجعلها من ناحية قريبة لمدارك وأذهان القاعدة العريضة من المجتمع ومن ناحية الخرى، غاية في التعميم لدرجة أن كل فئة اجتماعية تستطيع أن تفسر هذه المبادىء تفسيراً يتواءم مع أهدافها وتطلعاتها، وهذا ما سنناقشه لاحقاً. ورغم بساطة هذه المبادىء، ولعله بسبب هذه البساطة، لعبت هذه المبادىء دوراً سياسياً وتاريخياً كبيراً. فمثلًا العودة بالإسلام الى نقائه الأول وحصر الخلافة في قريش قد تستخدم كشعارات ومبادىء يكون الهدف منها سحب بساط الشرعية من تحت السلطة القائمة، أي سلطة قائمة، أو منح الشرعية لأي سلطة قائمة (يعتمد ذلك على هدف الحركة السياسية في المقام الأول). فعسالة أي إسلام هو الأنقى، وأي طريق هو الأصح في سبيل العودة الى الإسلام مسألة غاية في العمومية خاضعة لمختلف التفسيرات ومختلف التأويلات الأمر الذي يجعلها في غاية في العمومية خاضعة لمختلف التفسيرات ومختلف التأويلات الأمر الذي يجعلها في

<sup>(</sup>١) انظر، الفصل الخامس من هذا الكتاب،

 <sup>(</sup>٢) زامية تدورة شاريخ العرب الحديث (بيريت: دار المهضة العربية، ١٩٨٥)، من £££.

<sup>(</sup>٣) ضرار منالح منزار، **تاريخ المنودان الجديث**، (بيروت ادار مكتبة المياة، ١٩٦٨) من ١٢٩ ـ ١٢٦

<sup>(</sup>٤) في سبيل دراسة فكربة مبسطة لهذه المذاهب \_ الايديولوجيات، انظر على المحافظة. الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: ١٧٩٨ = ١٩٩٤ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، وكذلك محمد عمارة تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة دار المستقبل العربي، ١٩٨٢) .

حالة من الإبهام كفيلة بتعبئة قطاعات كبيرة من المجتمع حولها، ترى في هذا الشعار وهذا المبدأ (كل بنسب تأويله) خبر ما يعبُر عن أمالها وتطلعاتها. والشيء نفسه يمكن أن بقال عن بقية المبادىء والشعارات التي تتصف بالصفات ذاتها.

ولعل أحد أسباب النجاح الجماهيري لايديولوجيات ما يسمى «بالصحوة الإسلامية» المعاصرة هو هذا السبب. فشعارات هذه الايديولوجيات غاية في البساطة والعمومية لا تتجاوز مسألة العودة الى الإسلام وتطبيق الشريعة. أما كيف يكون ذلك وما هي البراميج المطروحة لأجل ذلك، فهذه مسألة متروكة لأنها لو أثيرت لفجرت هذه الايديولوجيات من الساسها(۱).

من ناحية أخسرى، نجد أن هذه العذاهب - الايبديولوجيات الشلات: (الوهابية، والسنوسية، والمهدية) كانت ذات اتفاق مبدئي مع الثقافة العربية الإسلامية السائدة بشكل عام والثقافة السياسية السائدة بشكل خاص. فمن المعلوم أن هذه المذاهب ذات اتجاه إسلامي غالب بل وكامل \_ وكيف لا واحد ميررات نشوتها هو كونها حركات تجديد في الفكر والممارسة الإسلامية .. كما أن الثقافة السياسية السائدة ومصادر القيم في المجتمعات العربية تكاد كلها تتركز على مصدر رئيسي وأساسي هو الإسلام (سواء النخب أو القاعدة بشكل عام). بمعنى آخر، فإن البنية الثقافية للمجتمعات العربية هي بنية إسلامية بشكل عام (سواء نظر الى هذه البنية نظرة تجريدية بحثة أو في إطار تأريخي معين)، ولعل محمد عابد الجابري يلخص لنا هذه الحقيقة المبدئية النسبية حين يقارن بين الشافعي وديكارت ودور كل منهما في تشكيل العقل الذي ينتمي اليه حيث يقول، «أن القواعد التي وضعها الشائعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة ء(٦). ويطبيعة الحال فإن مهمة هذا البحث ليس نقد الابستمولوجيا العربية الإسلامية بقدر ما هو إدراكها، وذلك في سبيل فهم الإيديولوجية المنبثقة عنها في سبيـل تفسير احداث تجري على الساحة العربية. نقول ان الثقافة العربية السائدة (سواء تلك الثقافة الشعبية أو ثقافة النغب التقليدية بنظمها المعرفية الثلاثة، كما عبّر عنها الجابري: البيان، والعرفان، والبرهان)(٢). هي ثقافة إسلامية المحتوى (مع اختلاف التأويلات والتفسيرات)، وذلك دون اغفال العبوامل الأخبري من اجتمياعية وتقيافية استبوعبتها هنذه الثقيافية تاريخياً وصبغتها بصبغتها العامة، وعلى ذلك فإن ثقافة العرب السياسية هي ذات قيم تصب بشكل أو بأخر في المضمون الإسلامي باختلاف تشعباته وتغيراته التاريخية

 <sup>(</sup>١) لمنافشة رائعة لهذه البقطة، انظر: قرج فوده، الحقيقة الغطئية. (القاهرة حار الفكر الدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨)

<sup>(</sup>٢) محمد عابد الحابري. **تكوين العاق العربي. (بيروت د**ار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٠٠٠-

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، بشكل عام،

وتصولاته الاجتماعية. فإذا ما جاءت ايديولوجيا سياسية وانبثقت عن المنابع المعرفية (الابستمولوجية) السائدة نفسها، وصبت في محيط ثقافي هو الآخر منبثق عن تلك المنابع المعرفية، فإن ذلك يعني بالضرورة نوعاً من الاتفاق الرسري بين مختلف الوصدات الاجتماعية، وبالتالي الأيديولوجيا الانتشار والحماس وبالتالي النجاح. ويتبين لنا ذلك من ناحية واقعية تاريخية من خلال الخلاصة التي خرج بها احد دارسي المهدية في السودان حيث يقول، واصفا المهدي وحركته، دومن الواضح أن قائد الثورة كان رجلًا دينباً وهب نفسه لنصرة الدين وتعاليمه، وكان ظهوره في وقت نشطت فيه المرق الصوفية في البلاد، وتعددت فيه المدارس القرآنية والدينية في بلد كان يؤمن بأن سلطان الدين يعلو فوق كل شيء (۱). بل وأكثر من ذلك، فقد أدت الظروف الاجتماعية والسياسية المتدهورة في السودان، وامتزاجها بفكرة شعبية ذات جذور ثقافية اسلامية هي فكرة دالمخلص» أو دالمهدي»، ألى تمهيد الطريق لظهور مهدي السودان والمهدية كحركة ثورية وهذهب ديني دالصبيان في مدينة الأبيض ـ قبل ظهور مهدي السودان ـ كانوا يجعلون في العابهم صفاً والديولوجيا سياسية. بل أن المؤرخ يوسف ميخائيل في كتابه غوردون والعبودان يقول أن والصبيان في مدينة الأبيض ـ قبل ظهور مهدي السودان ـ كانوا يجعلون في العابهم صفاً النصار المهدي وصفاً أخر لأعدائه، ثم يديرون بين الفريقين الصراع «۱٪).

وعلى ذلك، فإن نجاح الثورة المهدية يمكن أن يعزى، وبشكل كبير، ألى تضافر الظرف الاجتماعي المناسب وهذا ما سنناقشه لاحقاً بشيء من التقصيل والايديولوجيا السياسية المتوافقة نسبياً مع والحس العام، والثقافة السياسية السائدة، ولعل الحرب الشيوعي السوداني كان واعياً لهذه المسألة حيث كان مسايراً للمشاعر الدينية والثقافية السائدة، بل كان يفتتع الكثير من مؤتمراته وندواته بآيات من القرآن الكريم، كما كان كثير من أعضائه يؤمون المصلين في المساجد (٢). ولعله، ولهذا السبب، كان الحزب الشيوعي السوداني اكثر الأحزاب الشيوعية العربية نجاحاً وانتشاراً .

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الوهابية في نجد حيث أنها لم تكن أيديولوجيا سياسية فقط، ولكنها كانت نابعة من الثقافة المحلية السائدة ذاتها. فالوهابية عبارة عن حركة إسلامية في المقام الأول لا تسعى الى تدمير الثقافة المحلية السائدة كلياً، ولا الى تدمير نظام القيم السائدة بشكل كامل، بل... تسعى الى تطهير هذه الثقافة ونظام القيم هذا ـ القائم جزئياً على الإسلام ـ مما علق بهما من شوائب، وذلك وفق قناعات الحركة ذاتها والايديولوجية نفسها، (٤). ويمكن أن نكرر القول ذاته بالنسبة للسنوسية، حيث أنها كانت،

<sup>(</sup>۱) متراز صالح صرار، مرجع سيق ذكره، من ١١٩.

<sup>(</sup>٢) دكر دلك محمد عمارة، مرجع سيق ذكره، من ٢٧٢.

 <sup>(</sup>۲) انظر عد الرهاب الكيالي وأحرون، موسوعة للسياسة، الجزء الثاني، (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۱)، مادة. الحزب الشيوعي السودائي.

<sup>(</sup>٤) انظر الغميل الخامس.

وإلى حد بعيد، صدى للوهابية في ليبيا والمغرب العربي، وذلك فيما يتعلق بالصانب السياسي ـ العملي في المقام الأول(١). ولقد خلصت الدراسة التي قام بها «مركز دراسات الوحدة العربية»، ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، الى الوصول الى نفس النتيجة تقريباً وذلك ضمناً وليس صراحة فتحت عنوان فرعي في هذه الدراسة هو «جدلية النقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى» خلصت الدراسة إلى أن هناك موحدات حضارية كبرى يخضع لها الوطن العربي، منذ الفتح الإسلامي، هي: الإسلام، واللغة العربية، ونمط الحياة، والارث التاريخي المشترك. هذه الموحدات اختصرناها في هذا البحث بالقول بأنها تشكل ثقافة سائدة واحدة بشكل الإسلام فيها العامل المحوري، وتواصل الدراسة القول بأنه «وحيثما وجدت دعوة أو رسالة أو زعيم استطاع أن يثير هذه الموحدات الحضارية، فأن المنطقة كلها كانت تستجيب له، وكانت عوامل التوحد السياسي الحضارية، فأن المنطقة كلها كانت تستجيب له، وكانت عوامل التوحد السياسي النوميد القطرية الثلاث وايديولوجياتها التي هي مثار البحث في هذا الفصل .

إن هذه المسألة مسالة مسايرة الثقافة السائدة للوصول الى اكبر قطاع اجتماعي ممكن هي مسألة محورية في عملية بناء ايديولوجيا عربية فاعلة. ولعل اخفاق ايديولوجيات اليمين واليسار في الماضي، والتي كانت ترفض هذه الثقافة رفضاً مطلقاً، مردّه إلى هذه الحقيقة البسيطة: البعد عن روح المجتمع الفعلية وعدم حتى محاولة فهم تلك الروح، ولأجل ذلك، فإن «الموقف الشعبي العام»، يقول برهان غليون، «بقي طوال الفترة الماضية، منيعاً على ما يمكن أن يسمى بفلسفة التحرر العربي أو على الجانب الايديولوجي فيها . وهكذا بقي الشعب مخلصاً لوحدة الجماعة.. كما بقي حريصاً على التمسك بالتراث بمعزل عن التفسيرات المختلفة التي كانت تعملى له بقصد تجديده أو تأصيله» (٢). وهذا بالضبط ما نجحت فيه الحركات السلفية عسواء اتفقنا مع منطلقاتها أو لم نتفق ومن ضعنها الوهابية والسئوسية والمهدية : الانطلاق من الروح الفعلية للمجتمع واستغلال التعبئة الاجتماعية التي توفرها هذه الروح لتحقيق الأهداف والوصول إلى الغايات المراد تحقيقها .

اخيراً، فإننا نجد أن هذه الايديولوجيات ـ المذاهب الثلاثة كانت ذات مضمون اجتماعي وسياسي يعبّر عن القطاعات الأساسية والرئيسية في المجتمع من حيث مصالحها وأهدافها وتطلعاتها، ويتوافق مع أساليب انتاجها، وهذا ما عبّرضا عنه سابقاً بالظرف الاجتماعي المناسب. ولعل هذه الصفة أو للخاصية في الايديولوجيا الناجحة هي التي تبرز مخصوصية، كل تجربة وتفرقها عن الأخرى، حيث أن هذه الصفة مرتبطة كل الارتباط

<sup>(</sup>١) على المحافظة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ – ١١.

 <sup>(</sup>۲) سعيد الدين ابراهيم والحرون، مرجع سبق تكره، ص ٤٥

<sup>(</sup>۲) برهان علیون، مرجع سبق ذکره، ص ۸۹

بالظروف المحلية لكل مجتمع على حدة. فالصفتان الأوليان (البساطة والعمومية، والتوافق مع الثقافة السائدة) تتوافران في كل الايديولوجيات الناجحة في الوطن العربي، أما هذه الصفة فإنها تعكس وتتضمن خصوصية كل مجتمع على حدة وذلك في مرحلة تاريخية معينة. فلو أخذنا الوهابية في الجزيرة العربية (منطقة نجد بصفة خاصة) فإننا نجـد بالإضافة إلى صبغتها الدينية أنها كانت خير معبّر عن مصالح وتطلعات الفئات والقطاعات الرئيسية في المجتمع خلال المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها. فمن المعلوم أنه خلال تلك المرحلة، كانت منطقة نجد بشكل خاص (مهد الدعوة والحركة) تنقسم اجتماعياً الى حصر وبدو (رغم أن الطرفين كانا يعتبران نفسيهما منتمين إلى أصول قبلية معينة وذلك كمصدر للذاتية ومدعاة للغضر)، وكان الحضر يمارسون نشاطاً اقتصادياً اساسياً هو عبارة عن التجارة في المدن والزراعة في القرى والواحات، والبدو يمارسون نشاطاً اقتصادياً عبارة عن تربية الماشية في الأحوال الطبيعية الجيدة، وغزو بعضهم البعض والحضر في الأوقات الأخرى، وسياسياً كأنت المنطقة تنقسم إلى إمارات ومشيخات عدة قائمة على «علاقات واسس قبلية تعكس علاقات الخضوع والسيطرة بين المضر والحضرء الحضر والبدوء والبدو والبدو. فقد كانت الإمارة أو المشيخة بشكل أساسي انعكاســاً لعلاقات التحالف بين القبائل ومختلف الفئات الاجتماعية، سواء أكان ذلك بدواً ام حضراً فقد كأن رئيس المشيخة هو رئيس القبيلة أو الفئة الاجتماعية الاقوى (١٠). بمعنى آخر، فقد كان نمط حياة الحضر يستلزم الاستقرار والهدوء الاجتماعي، وكان ذلك يشكل تناقضاً واضحاً مع الوضع الاجتماعي والسياسي السائد حيث عندم الاستقرار في العبلاقات منع البدو وغنزواتهم المتكررة التي كانت تشكل عائقاً اساسياً امام ازدهار النشاط الاقتصادي للحضر، وكذلك فإن تعدد الإمارات والمشيخات والعلاقات العدائية، أو اللامستقرة على الأقل، بينها يشكل هو الآخر عائقاً أمام نشاط الحضر الاقتصادي، لذلك، ومن منطلق أسلوب المعاش أو الانتاج لدى الحضر، كانت أهدافهم الاساسية تتلخص في ضرورة الاستقرار السياسي والاجتماعي بما يتضمّنه ذلك من التحكم في سلوك البدو ودفعهم الى الاستقرار، وكذلك ضرورة القضاء على - أو على الأقل تحجيم - العلاقات العدائية بين المشيخات والإمارات، هذه الأمور والظروف تضافرت لتنتج الدولة السعودية الحديثة ذات السلطة المركزية، وعند دراسة صعرورة هذه الدولة تاريخياً، نجد أن الدعوة (الايديولوجيا) الوهابية لعبت دوراً محررياً في تبنى أهداف وتطلعات الفئات الاجتماعية الرئيسية التي لها مصلحة في أيام نظام الدولة المركزية الحديثة، بمعنى أن هذه الايديولوجيا قدمت الفكر المناسب في الوقت المناسب. فعند النظر الى المباديء الفكرية لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، نجد أن هنالك مبداين أساسيين كانا خير معبّر عن تطلعات الحضر الاجتماعية والسياسية هما الوحدانية والمساواة، بالنسبة للوحدانية فإن مضمونها العقيدي (وهو نفي الألوهية عما عدا

<sup>(</sup>١) كما قصاباً في القصل الخابس.

الله) انعكس سياسياً بالتأكيد على ضرورة وحدة الجماعة في ظل سلطة مـوحدة. وهـذا التأكيد ليس قاصراً على الوهابية بقدر ما هو شامل للفكر السلفي بصغة عامة وفكر ابن تيمية ومقلديه بشكل خاص. وفي هذا المجال، يقول احد الباحثين في شؤون الجـزيرة العربية أن «وحدة الجماعة كانت ذات أهمية قصوى حتى لـو كانت تعني تقـديم فروض الطاعة لإمام جائر بل أن الوهابيين كانوا يؤمنون بأنه لا يمكن حتى قيام جمـاعة بـدون إمامه(١٠).

وبالنسبة لمبدأ المساواة فقد كان يقضي بأن «عضوية الفرد في الأمة (الجماعة الإسلامية) يجب أن تكون ذات أولوية على جميع الروابط الاجتماعية الأشرى، وأن أعضاء الأمة بالتالي متساوون: بناء على هذا الفهم، فإن أعضاء الجماعة (الأمة) يعتبرون متساويين أمام الله وشريعته، (٢). وبناء على هذا فإن الروابط القبلية وتحوها من الروابط الفرعية تنحل لتحل محلها روابط أشمل في إطار من وحدة السلطة، التي تمثل الشريعة، وبذلك، تتضافر الايدبولوجيا والظرف الاجتماعي المناسب لنشوء حركة سياسية تحقق الأهداف في ظل شرعية اجتماعية وسياسية معينة، وقد حصل ذلك حيث كانت النتيجة نشوء الدولة السعودية الحديثة والتي تعتبر الطور الثالث في سلسلة من الأطوار التاريخية التي مرّت بها هذه البلاد.

هذا من ناحية الحضر، فماذا بشأن البدر؟. فإذا كانت الإيديولوجيا (الدعوة) الوهابية قد تضمنت فكرياً أهداف وتطلعات الماضرة في إطار تجريدي معين، ويذلك لم تجد الحركة السياسية التي تتبنى هذه الايديولوجيا أي عائق في تعبئة الفئات الحضرية، فأي شيء يجد فيها البدو يغريهم بالإيمان بها والانخراط في صفوف الحركة السياسية؟ هنا تبرز أهمية كون هذه الايديولوجيا ذات اتفاق مع الثقافة السائدة. فهي دعوة إسلامية في المقام الأول، والبدو دينياً مسلمون ويشكل الإسلام جزءاً كبيراً من ثقافتهم بالإضافة إلى الأعراف القبلية. هذا من ناحية الأيديولوجيا، ومن ناحية الحركة السياسية فإنها، وفي مرحلة تأسيس الدولة، تعني المعارك والحروب ومن ثم الغنائم وبذلك فإنها، أي الحركة، تتوافق في سلوكها العنصران: الاتفاق مع المثوب المعاش او الانتاج البدوي وبذلك فإنها تشكل مصدر رزق شبه منتظم. هذان العنصران: الاتفاق مع المثقافة السائدة بالنسبة للأيديولوجيا، ومع أسلوب المعاش بالنسبة للحركة في فترة تأسيس الدولة، كانا هما المرتكز الذي على أساسه تحت تعبئة البادية وبالثالي نجاح الايديولوجيا والحركة السياسية في تحقيق أهدافها عن طريق تمثيلها لأكبر قطاع ممكن من الفئات الاجتماعية المتعددة .

Christine Moss Heims. The Cohesion of Saudi Arabia: Evalution of Political Identity (London (1) Croom Helm, 1981), p. 104

<sup>(</sup>٢) أنظر القميل الخامس،

وإذا نظرنا إلى العهدية، فإننا نجد أنها كانت التعيير الايديولوجي الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتفجّرة في السودان في المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها. فبعد الحاق السودان بمصر (-١٨٢ - ١٨٢٠) في عهد محمد على الكبير، وبعد سقوط مصر في براثن النفوذ الغربي منذ اتفاقية لندن سنة ١٨٤٠، زادت سعاوة الاستعمار الغربي (وخاصة الانجليزي) في السودان مما أدى إلى محاولة امتصاص موارد السودان المالية وتوجيه كافة الانشطة الاقتصادية بما يكفل مصلحة الاستعمار والمستعمرين، مما أدى إلى زيادة السخط الشعبي الذي أدى بدوره إلى قيام العديد من الشورات المحلية والإقليمية وصلت ذروتها في الثورة المهدية الشاملة التي كانت خير تعبير ايديولوجي لهذا السخط دي الجذور الاجتماعية والاقتصادية وذلك في مجتمع لا يعلو فوق سلطان الدين فيه أي سلطان، كما سبق وأن بينًا. ومن الأمور التي عجلت في السخط الشعبي والاستياء العام، وبالتالي أدت الى الثورة، يمكن ذكر الزيادة الرهيبة في الضرائب، والإلغاء العفاجيء التجارة الرقيق، وإلهاق تجارة العاج الأبيض بالحكومة الاستعمارية وجعلها حكراً عليها(١).

فبالنسبة لمسألة الضرائب، كان فرضها بشكل مجحف وطريقة تحصيلها بشكل فيه اهدار للكرامة الإنسانية من أهم الأسباب التي دفعت عامة الشعب والقطاع الأعرض منه إلى الثورة، وقد كان السودانيون يسمون هذه الضرائب بد «الجنزية» وكنان رفض هذه الضرائب ومشروعيتها أحد الأشياء التي شجبها المهدي في دعوته وثورته فيما بعد، بل أنه، وقبل أن يعلن مهديته، رفض أن يتناول طعاماً قدمه له استأذه، الشيخ محمد الخير، بحجة أن هذا الطعام اشتراه الشيخ من مرتبه الذي يتقاضاه من العكرمة، وأن المورد المالي للحكرمة هو الغيرائب التي تجمعها من المسلمين بغير وجه حق شرعي(١٠). وهنا تضافرت الواقعة المادية (فرض الضريبة) مع الموقف الابديولوجي (كون هذه الضريبة مفروضة من غير المسلمين بما يخالف مبادىء الإسلام) لينتجا شعوراً بالحيف والظلم والوعي بذلك لدى اكبر قطاع اجتماعي لتكون النتيجة ثورة شاملة .

وبالنسبة للإلغاء المفاجىء لتجارة المرقيق وامتلاكمه، فقد كانت سياسة غوردون التعسفية في هذا المجال، ومحاربة فئة اجتماعية معينة في اسلوب معاشها دون ايجاد البديل بال الفاء البدائل عو الذي أثار ذلك القطاع من السودانيين ودفعهم الى الالتحام مع بقية قطاعات المجتمع في الثورة. هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى، فإن الرقيق المملوك نفسه في البيرت قد رفض مسألة والتحريره من الرق حيث لا سبيل أخر للعيش، وبالتالي فإن سياسة غوردون في هذا المجال كانت قد مست مختلف قطاعات المجتمع السوداني. بالطبع فإن كلامنا هذا لا يعني الدفاع عن الرق يقدر ما يعني ضرورة اخذ الأمور في سياقها

<sup>(</sup>۱) شرار مبالح صرار، مرجع سايق، ص ۱۰۰ ـ ۱۲۲

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، من ١٩٠

التاريخي، وفي ذلك السياق كان الالغاء المفاجيء لتجارة الرقيق وامتلاكه (دون عوض) يعني محاربة قطاعات كبيرة في أسلوب معاشها. وقد وجدت هذه القطاعات في الايديولوجيا (الدعوة) المهدية تمثيلاً نسبياً لها (ليس بنفس القدر الذي وجده القطاع الاعرض في مسألة الضرائب) حيث أنه، ومبدئياً، فإن الإسلام لا يحرّم امتلاك الرقيق، وعلى ذلك فإن اجراءات غوردون التعسفية تفقد شرعيتها بمقتضى ذلك. صحيح أن المهدي ما كان يحبّد امتلاك الرقيق، واكنه أيضاً كان لا يحبّد الثراء بمختلف أنواعه، ولكنه لا يحرّم ذلك وبالتالي امتلاك الرقيق، واكنه أيضاً كان لا يحبّد الثراء بمختلف أنواعه، ولكنه لا يحرّم ذلك وبالتالي فإن مسألة التخلي عن الثروة (بما فيها الرقيق) تصبح مسئلة ذاتية شخصية وليست مفروضة من الخارج بالقوة، كما في حالة مساسة غوردون في هذا المجال. ومن هذا المنطلق، كانت المهدية أيضاً تشكل تمثيلاً ايديولوجياً لهذا القطاع من المجتمع الذي يتعامل بالرقيق ومعه .

وكذلك فإن غوردون جعل تجارة العاج الأبيض احتكاراً حكومياً مما سدّ المضافذ الاقتصادية التي كان من الممكن أن تحل محل تجارة الرقيق بالنسبة للأفراد، كما أن الحكومة قامت بفرض ضرائب جديدة أسميت والريسر كوه على الملاحين العاملين على السفن التجارية في نهر النيل. وبذلك بدا أن سياسة غوردون كانت تتجه بالبلاد الى عتبة الانهيار الاقتصادي وبالمواطنين بالتالي الى عتبة الاملاق والإحساس أكثر وأكثر بالحيف والظلم وأنهم منبوذون في بلادهم حيث الأجانب هم الاسياد. وعلى ذلك، وأصبحت المشاعر القومية والدينية منصهرة ممزوجة لا يمكن التفريق بينها ...ه(١).

رإذا نظرنا إلى السنوسية فإننا نجد أنها كانت، وفي المقام الأول، ردّة فعل قومية تجاه الاستعمار الغربي وكذلك السلطة العثمانية الواهية والحاكمة باسم الإسلام. صحيح أن الوهابية والمهدية كان لهما ايضاً مضمون قومي رافض الملاستعمار الفربي والسلطة العثمانية، تارة بشكل مستترتحت اسم مجاربة الكفر والكفرة (كما في حالة الوهابية)، وتارة بشكل سافر تحت اسم محاربة الأجانب وضرورة أن يكون الخليفة قرشي السلالة (كما في حالة المهدية)، إلا أن ما يفرق السنوسية عن شقيقتيها هو أنها كانت حركة قومية كاملة، بمضمون ايديولوجي إسلامي، هدفها الأول والأخير مقارعة الاستعمار الغربي والسلطة العثمانية عن طريق بناء مجتمع جديد قائم على أسس فكرية اصيلة وراسخة، قادر على العثمانية عن طريق بناء مجتمع جديد قائم على أسس فكرية اصيلة وراسخة، قادر على تجنب أثار الغزو الاجنبي سواء ثلك الأثار الاقتصادية المباشرة أو ثلك الآثار الثقافية بعيدة المدى. ومن هنا كانت نشأة فكرة والمرابطة، وترجمتها الاجتماعية والزاوية، السنوسية الذي كانت نواة المجتمع الجديد ومثاله، والتي كانت عبارة عن معسكر للفرسان، ووحدة انتي كانت نواة المجتمع الحديد ومثاله، والتي كانت عبارة عن معسكر للفرسان، ووحدة انتها انتاج اقتصادية ذات اكتفاء ذاتي، ومدرسة ايديولوجية لتلقي مبادىء الحركة والمجتمع (١)

<sup>(</sup>١) المصدر السابق، ص ١٠٢

 <sup>(</sup>٢) في سبيل دراسة موجزة للحركة السنوسية، انظر محمد عمارة، وعلي المحافظة

ولعل من أهم منجزات الحركة (الايديولوجيا) السنوسية هو أنها جمعت القبائل الليبية خاصة والليبيين عامة في كيان اجتماعي وسياسي أشمل من الكيانات الفرعية ألا وهو مفهوم والأمة وقق التعريف الإسلامي الأمر الذي انعكس جزئياً على خلق وعي قطري وحدوي بين أبناء الأقاليم الثلاثة التي تشكل ليبيا المعاصرة. فبعد تحرير ليبيا من الاستعمار الايطالي، تشكلت عدة جمعيات وهيئات، في اقاليم ليبيا الثلاثة، كلها تقريباً كانت تطالب باستقلال ليبيا تحت الزعامة السنوسية (۱). أما الذي طرا على مفهوم والأمة، الإسلامي هذا فجعله ينكفيء على نفسه ويقف عند حدود القطرية ولا يتجاوز مفهوم والأمة، الفربي على أفضل الأحوال، فإنه عوامل ومتغيرات خارجية في المقام الأول وداخلية في المقام الأول وداخلية في المقام الأاني، وهذا ما سنقوم بشرحه في خاتمة هذا الفصل.

أما كيف استطاعت السنوسية لم شتات القبائل الليبية خاصة، فإننا وبشكل عام لا نعدو أن نكر ثلك الفرضية التي طرحناها عند الحديث عن الوهابية الا وهي أن واخلاقيات الفروسية، التي كانت السنوسية تطرحها وتمارسها في والزاوية، وخارجها، كانت متوافقة كل التوافق مع الأسلوب المعاشي للقبيلة. كل ما في الأمر أن الحركة السنوسية وجهت طاقة هذه القبائل في اتجاه يخدم الاطار الفكري العام الذي كانت تطرحه وذلك من معاداة للاستعمار ومحاولة خلق مجتمع عربي إسلامي جديد وفق مفاهيمها وبناء على منطلقاتها.

ولعل افضل ما يختتم به هذا الجزء من البحث هو تلك الملاحظة التي أبداها أحد دارسي الحركات الثورية حين قال: «مهما كانت البواعث، والخصائص، أو العلاقات بين الزعماء والانصار، فإن هنالك قاسماً مشتركاً واحداً واضحاً بين كمل الحركات الثورية الناجحة، سواء كانت من اليسار، الوسط، او اليمين. أن الحركات الثورية لا تنجح حيث يكون العمال فقط معبئين، أو الفلاحين فقط، أو الطبقات الوسطى فقط. أنها تنجح فقط حين يكون جمهور حاسم من معظم أو كل الطبقات الأساسية في المجتمع معباً في العملية الثورية، أن مزبلة التاريخ مليئة بالزعماء والانصار الثوريين الذين فكُروا وقق المصالح الضيقة فقط للفئات الخاصة التي يمثلون، (٢) ولعل الحركات الثلاث محل الدراسة (الوهابية والسنوسية والمهدية) قد حققت شيئاً من ذلك على المستوى الايديولوجي وفي مرحلة تأسيس الكيان أو الكيانات التي كانت تسعى اليها على الاقل. أما بعد ذلك، فإن المسالة قد تختلف غير أن ذلك ليس مجال البحث هنا.

<sup>(</sup>١) لعن من أهم هذه الجمعيات والهيئات. جماعة الرجال القدامى، جماعة عمر المختار، الجبهة الوطنية، والمؤتمر الوطني رذلك في برنة الما في طراباس فكان هناك الحزب الوطني، الجبهة الوطنية المتحدة، وفي فران كانت هناك جمعية سرية فزانية رفي القاهرة تقسست هيئة تحرير ليبيا. هذا الوعي «الليبي» (وليس البرقاوي أو الفزائي أو الطراءاسي) ما كان دا اشر واضع خلال الحكم العثماني وقبل الحرب العالمية الأولى. أنظر في هذا المحال، المكتورة زاهية قدورة، مرجم سابق، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٣

<sup>(</sup>٢) ترماس هـ. حرين، مرجع سابق، ص ٨٦

## ثانياً: التنظيم

وهذا هو العنصر الثاني في الصيغة المقترحة سواء للتفسير والفهم او للعمل، وذلك بالنسبة للعمل السياسي، فالتنظيم هو الترجمة العملية والمادية للأيديولوجيا، فكلما كانت الايديولوجيا أكثر تماسكاً وانتشاراً، كلما كان التنظيم اقوى واكثر فاعلية، وكلما كان التنظيم اكثر فاعلية، كلما كانت الايديولوجيا اكثر قدرة على التجسد في الواقع المادي. والتنظيم وظائف عديدة لعل أهمها ثلاث هي : الحفاظ على قنوات اتصال فعالة بين القيادة والقاعدة، حشد وتنسيق طاقات الانصمار المنتمين الى مختلف الفئات والقطاعات الاجتماعية، والحفاظ على الأعضاء والتزامهم الايديولوجي (۱).

وعند دراسة مختلف الحركات السياسية الناجحة عبر التاريخ القديم والمعاصر، فإننا نجد أن هذا العنصر، أي التنظيم، جزء اساسي من الصيغة التي تتبعها أية ايدبولوجيا أو دعوة سياسية وذلك في سبيل ترجمة ذاتها ألى واقع مادي. ولعلنا ناخذ مثالاً واحداً في هذا المجال كفيلاً بإبراز أهمية هذه المسالة، وهو مثال متعلق بتاريخنا وكيفية نشوئه لأول مرة. فمن المعلوم أن الدعوة الإسلامية في أول عهدها ظهرت في مكة وبقيت هناك لمدة ثلاثة عشر عاماً دون أن تحرز نُجاحاً سياسياً يذكر حتى حدثت الهجرة ألى المدينة حيث أنه وخلال عشر سنوات، اكتسحت الدعوة أرجاء الجزيرة العربية ووحدتها في كيان واحد. أن القفزة النوعية للدعوة الإسلامية في أول عهدها من الدعوة العقائدية (الايديولوجية) البحتة في مكة إلى الترجمة التنظيمية لها في المدينة كانت العنصر والسبب الرئيسي في تحول ألإسلام من دين ألى دولة ومن فكرة ألى واقع. وعلى ذلك، فإن التلازم بين الايديولوجيا والتنظيم (إذا كنا بصدد حركة سياسية) مسألة ضرورية، بل وحتمية لأي حركة سياسية ذات أهداف. هذا المنطلق، وعند النظر الى حركات التوحيد القطرية التي نحن بصددها، فإننا نجدها كلها حاولت ترجمة دعوتها ألى واقع مادي ولم تقتصدر على مجرد الدعوة فإننا نجدها كلها حاولت ترجمة دعوتها ألى واقع مادي ولم تقتصدر على مجرد الدعوة الفكرية، بل إننا نجد وعياً لهذه المسألة لدى قيادة هذه الحركات.

فإذا أخذنا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (الوهابية)، فسنجد انه ومنذ أن بدأ بدعوته والمناداة بأفكاره كان مدركاً بضرورة والتنظيمه لترجمة دعوته الى واقع عملي وذلك عن طريق إدراكه لأهمية السلطة والدولة في مسألة ترجمة الفكر الى واقع. وعلى ذلك، وفإنه لم يشأ أن يقف بدعوته عند رسائل يؤلفها أو مواعظ يلقيها، أو حتى حلقة أو حلقات من الاتباع والمريدين... لقد أبصر دور الدولة،، ووالسلطة،، في وضع الدعوات موضع الممارسة والتطبيق، ووعى جيداً الحكمة التي تقول: أن ألله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن (٢) وعلى ذلك فإنه أخذ يعرض نفسه على إمارات تجد طالباً تبنى أفكاره ودعوته بالقرآن (٢)

<sup>(</sup>١) المرجع السابق، من ١١١.

<sup>(</sup>Y) محمد عمارة، مرجع سابق، ص ۲۰۰.

ونصرته وذلك تشبهاً بالرسول (ص) عندما كان يعرض نفسه على قبائل العرب، وفي النهابة، تبنى محمد بن سعود (أمير الدرعية) دعوة الشيخ وكان ذلك الحدث البداية التاريخية للدولة السعودية في اطوارها الثلاثة والتي كان آخرها الدولة السعودية الحديثة. غير أن التنظيم الفعلي والأكثر فعالية لدعوة الشيخ كان في حركة الملك عبد العزيان آل سعود (مؤسس المملكة العربية السعودية) الذي جعل من الدعوة حركة اجتماعية وسياسية تمثلت في حركة الأخوان والهجر.

تتفق معظم المصادر المتاحة على أن حركة الأخوان نشأت خلال أعوام ١٩١٠ الى عام ١٩١٣، وأول هجرة كانت والأرطاوية، وذلك بين عامي ١٩١٢ و١٩١٣ (١). ونسبتطيع القول أن هنالك ثلاثة أهداف أساسية أراد الملك عبد العزيز تحقيقها من وراء انشاء هذا التنظيم (الأخوان) واستقرارهم في «هجر» ثابتة ومعروفة. اولني هذه الأهداف، تعبثة عسكرية دائمة بحيث إذا كان هنالك داع فيإنه من الممكن جمع القادرين على حمل السلاح بأسرع وقت ممكن بدل البحث عنهم في صحاري الجزيرة الشاسعة. وفي هذا المجال، يقول احد الباحثين: وركان المعسكر كله، مهما بلغ حجمه منضبطاً، إذ في كل مسجد كشف باسماء المصلين فيه، أي مجموع الذكور البالغين في المنطقة المحيطة به، وإذا عرفنا أن هذا الكشف يراجع خمس مرات في النهار لاثبات الحضور والغياب، ادركنا ايضاً أن ابن سعود، اكتشف أسرع وسيلة لاستدعاء الاحتياطي، تفوق كل الأساطير التي ثقال عن عملية التعبئة الاسرائيلية، إذ يمكن استدعاء الاحتياطي السعودي غمس مرات في النهار على الإقل»(٢). وثاني هذه الأهداف هوقطع الولاءات التقليدية التي تربط البدوي بقبيلته وبالتالي القضاء على الاستقلال السياسي الذي كانت تمثله القبيلة، بما في ذلك من روابط ولاء وانتماء تربط ابناءها بها، ومن ثم فتح الطريق واسعاً أمام خلق ولاءات جديدة تكون متجهة في المقام الأول الى الايديرلوجيا الجديدة والتنظيم الجديد، وفوق كل ذلك الزعامة الجديدة الواحدة. ولحل أبرز مثل على ذلك هو ما يسمى «بحركة بيع الجمال». إذ أنه من المعروف أن الجمل هو رمز المجتمع البدوي كما أنه وسيلة الانتاج الأساسية في ذلك المجتمع، وبالتالي فإن التخلي عنه عبارة عن تخل عن المجتمع البدوي (مرحلياً على الأقل) وهذا ما حدث خلال سنوات مشاركة «الأخوان» في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمملكة العربية السعودية (٢) .

اما الهدف الثالث فيمكن القول بأنه هدف «تمديني» اجتماعي. فاستقرار البدو في «هجر»، هي عبارة عن قرى صغيرة ذات اكتفاء شبه ذاتي، يعني، بالإضافة إلى تعزيزه

<sup>(</sup>١) محدد جلال كشك ال<mark>سعوديون والحل الإسلامي. مصدر الشرعية للنظام السعودي (ا</mark>لقامرة السليعة العنية، ١٩٨٨)، من ٥٥٥ ــ ١٠٥٠.

<sup>(</sup>Y) العصندر السابق ، من ۸۷۸

<sup>(</sup>٣) في سبيل عرص مرجز لحركة بيع الجمال، انظر المصدر السابق، ص ١٦٥ ــ ٦٦٥

للهدفين الأول والثاني، تحويل الفئات البدوية الى فئات وحضرية، وهؤلاء أكثر سهولة من حيث خضوعهم للسلطة أو من حيث قدرة السلطة على التحكم فيهم. وفي هذا المعنى، يتحدث مفكر عربي فيقول أن والرئاسة الصارمة، الموحدة، الشاملة، تحمل في طبّها موت المجتمع البدوي: فالسلم يقضي على اسس الحياة البدوية... لأنه لا حياة بدوية مع الاستقرار والأمن والزراعة والتكاثر في مكان إقامة لا يتغير، تماماً كما تقود المدينة الدولة، التي اقامتها في مطلع الملك، الى حتقها، في الدورة الخلدونية المعروفة، (١). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن السلطة السعودية ذات جذور اجتماعية حضرية في المقام الأول وبالتالي فإن وحضرية، كافة الفئات الاجتماعية مسئلة ذات علاقة وثيقة بصالح السلطة وكذلك ممالح تلك الفئات الاجتماعية الأخرى التي تشكل هذه السلطة تمثيالًا سياسياً

وإذا نظرنا إلى حركة محمد بن على السنوسي (السنوسية)، فإنبا نجد أن الخطوة الأولى التي اتخذها في سبيل ترجمة دعوته إلى واقع مادي هي في اقامة «بؤر ثورية»، شبيهة بهجر نجد، تكون نموذجاً لمجتمع المستقبل المحرجو وتحقق اهدافاً عسكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية تكاد تكون مماثلة للأهداف التي اسست الهجر في سبيل تحقيقها(۱). هذه «البؤر» هي نظام «الزاوية» السنوسي، والزاوية عبارة عن وحدة انتاج اقتصادي ذات اكتفاء ذاتي الى حد ما، بالإضافة الى كونها مدرسة تثقيف عقائدي (ايديولوجي)، وكذلك معسكر تدريب عسكري، بالإضافة الى كونها وحدة تنظيمية ضمن وحدات (زوايا) متعددة يربطها كلها الولاء والخضوع لسلطة رئيس النظام الا وهو زعيم الحركة السنوسية ككل، فإنه يتآلف كالتالى:

- ١ ـ شيخ الطريقة أورئيس النظام، وهو الرئيس الأعلى .
- ٢ ، مجلس الخراص، ومهمته مساعدة شيخ الطريقة في تعيين شيوخ الزوايا .
  - ٣ ـ شيوخ الزوايا .
- ٤ الأخوان، وهم عموم الأنصار ومهمتهم كسب وضم الأعضاء الجدد الى الحركة (°)

وبالانتقال الى حركة محمد بن أحمد بن السيد عبدالله (المهدي)، نجد أنّ نقطة البدء في تحريل دعرته إلى واقع مادي كانت عندما استلم قيادة الطريقة الصوفية «السمانية» وذلك

<sup>(</sup>۱) وضاح شرارة، **الاهل والغنيمة مقومات الصياصة في المملكة العربيـة الصعوديـة** (بيروت دار الطليعـة، ١٩٨٨)، من ٢٩

<sup>(</sup>٢) انظر هالمز، مرجع سابق، هن ٧٦ –١٧٣.

 <sup>(</sup>٣) انظر في هذا المجال، الحد صدقي الدجائي. الحركة المتوسية. نشاتها وتعوها في القرن التاسع عشر (بيروث دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

<sup>(</sup>٤) انظر على المحافظه، مرجع سايق، ص٨٥

<sup>(</sup>٥) المصدر السابق، ص ٥٩،

في اعقاب وفاة شيخها القرشي ود الزين. الا ان المهدي حول الطريقة السمانية الى تنظيم سياسي اجتماعي وأعلن مهديته من مركزه (بؤرته) في جزيرة أباء التي اصبحت مقراً لانصاره وأتباعه الذين أخذوا يتضاعفون، خاصة بعد انتصاره على الحملة التي أرسلها رؤوف باشا حكمدار السودان، وانتقاله بعد ذلك الى جبل قدير حيث انتصر أيضاً على قوات السلطة التي لاحقته هناك وذلك في واقعة راشد عام ١٨٨٨(١). وخلال عام ١٨٨٨، تجاوز محاربو المهدي العشرة آلاف مقاتل من الاتصار لم يلبثوا أن تضاعفوا خلال نفس السنة، وبعد ذلك بثلاث سنوات (١٨٨٥) احتل أم درمان والخرطرم بعدها بثلاثة أسابيم، وبذلك سقطت السودان في يده(١). وهكذا تحققت وجدة السودان، لأول مرة في تاريخه، حيث أن الوحدة التي خلقها إلجاق السودان بمصر في عهد محمد علي، من حيث الحكومة الواحدة ودالحكمدارية، الواحدة في العاصمة الخرطوم، لا يمكن اعتبارها الا وحدة شكلية حيث بقي التمزق واقعياً وذلك من خلال البقاء الفعلي للأقاليم والسلطنات وكذلك صراعات القبائل والأعراق (١).

بالنظر الى الحركات الثلاث سابقة الذكر، فإننا نجد أن القاسم المشترك بينها لم يكن الوقوف عند حدود الايديولوجيا (بغض النظر عن مدى قوتها واتفاقها مع الثقافة السائدة والوضع الاجتماعي السائد) بل، بالإضافة الى ذلك، تجاوز ذلك الى محاولة خلق واقع مادي يكون ترجمة للايديولوجيا اجتماعياً وسياسياً. هذا الخلق يكون عن طريق وسيط هو التنظيم الفعّال المحقق، على الأقل، للأهداف الثلاثة الأساسية لأي تنظيم سياسي والتي ذكرناها في بداية هذا الموضوع، والتي تشكل ذلك الرابط أو تلك المعلة بين الايديولوجيا كفكرة وبين الايديولوجيا كواقع اجتماعي وسياسي .

#### ثالثاً: الزعبامسة

إن الزعامة الواضعة وغير المختلف عليها تشكل العنصر الثالث في الصيفة المقترحة لتفسير وفهم حركات التوحيد القطرية الناجحة. وعندما نتحدث عن الزعامة فإن المعنى المقصود ليس مقتصراً على الزعيم الفرد فقط (الذي يشكل أحد عناصر الزعامة لا كلها)، بل أن الزعامة قد تكون فرداً ذا خصائص «كارزمية»، و قد تكون حزباً سياسياً ذا قبول اجتماعي واسع، وقد تكون سلالة أو أسرة حاكمة ذات شرعية تاريخية معينة وقبول اجتماعي معين، وقد تكون دامارة مقاتلة، تستمد شرعيتها من تصديها ومواجهتها لقوى عدوان خارجي، وقد تكون مزيجاً من كل هذه الأتواع والحقيقة أنه وفي هذا المجال، لا

<sup>(</sup>۱) العصدر السابق، س ۱۷.

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، من ٦٧ ــ ٦٨.

<sup>(</sup>۲) مجدد عمارة، مصدر سابق، ص ۲۷۱.

يعنينا كثيراً الخصائص الخاصة بالزعامة من قبيل مدى والكاريزماء التي يتمتع بها الزعيم الفرد، أو مدى تماسك النخية القائدة (سواء كانت حزباً أو سلالة أو نحو ذلك)، بالرغم من اهمية هذه الخصائص، فإن ما يهم في هذا المجال نقطتان أساسيتان هما مدى وضوح القيادة أو الزعامة، ومدى القبول الشعبي بها (الشرعية)، وذلك في مرحلة تاريخية معينة وفي إطار اجتماعي معين، صحيح أن الخصائص الذاتية للزعامة ذات دور كبير في بلورة هاتين النقطتين، وذلك مثل دور الزعيم والكارزمي، في استقطاب قطاعات اجتماعية واسعة وتحقيق التماسك الداخلي في النخبة القائدة، إلا أنه، وكما قلنا أنفاً، فإن ذلك يقع خارج مدار البحث.

إن وضوح الزعامة (عدم الاختلاف عليها مقابل زعامات آخرى) ومدى القبول الشعبي بها، يحددان بشكل مباشر تقريباً مدى انتشار الايديولوجيا ومدى تماسك التنظيم التابع الهذه الزعامة. وفي كل الحركات السياسية التاريخية الناجحة كانت مسألة شرعية الزعامة واتساع قاعدة الاتفاق عليها من المسائل المحلولة والمنتهى منها تقريباً. ففي الحركة الوهابية مثلًا، يشكل عام ١٧٤٤ مـ تعطفاً هاماً في هذا المجال هيث انه في ذلك العام كان التحالف التاريخي بين الشيخ ابن عبد الوهاب والأمير ابن سعود الذي أوجد نوعاً جديداً من الشرعية في نجد، بصفة خاصة، كنتيجة لتداخل نعطين من الشرعية هما تلك القائمة على أساس المذهب أو الايديولوجيا (ابن عبد الرهاب) وثلك القائمة على النقليد (ابن سعود)، مما أدى الى نشوء حركة سياسية استطاعت إقامة دولتها ثلاث مرأت في التاريخ العربي المديث. غير أن أبرز مثل للزعامة التي استطاعت الاستفادة من هذا النمط الجديد من الشرعية، وبالتالي تحقيق وحدة الزعامة والقبول الاجتماعي العام، كان الملك عبد العزيز ال سعود الذي جمع نعطي الشرعية في يده، بالإضافة إلى الصفات أو الخصائص الكاريزمية التي كان يتمتع بها. وقد كان عبد العزيز بلجاً، كلما أحسّ بتصدع الـزعامـة الواحدة التي يمثلها، إلى شبه «استفتاء عام» يعيد من خلاله التماسك الى الزعامة التي يمثلها وبالتالي فاعليتها وذلك وفق المرحلة التاريخية والاجتماعية المعاشة. مثال ذلك أنه، وخلال اصطدامه مع جيشه من والأخوان، بدءاً من عام ١٩٢٦ بشكل خاص، لجأ الى عقد مؤتمرات لأنصباره يجددون فيها والبيعة؛ له أو الشرعية، ففي عام ١٩٢٨، عقد في الرياض مؤتمر عام (أسمته جريدة أم القرى الرسمية مجمعية عمرمية») حضره ما بين ١٢ ـ ١٣ الف مندوب تحدث باسمهم ثمانمائة مندوب، وكان هذا الجمع يمثل كافعة فئات وطبقات المجتمع الأساسية من التجار الى علماء الدين وأهل المدن والبادية بالإضافة إلى جماعات من الأخوان أنفسهم، وقد انتهى المؤتمر الى تجديد «البيعة» لعبد العزيز وإعادة التماسك والوحدة الى الزعامة التي يمثلها، مما مكنَّه لاحقاً من سحق «الأخوان» وحركتهم بعد ما استنفدت الأهداف التي كانت تريدها منها تلك الزعامة (١).

<sup>(</sup>۱) محمد خلال کشاف، مصدر سابق، ص ۱۲۵ - ۲۲۹،

وفي ليبيا كان هنالك شبه اجماع من قبل الحركة الوطنية الليبية في مختلف الاقاليم الثلاثة، وبمختلف هيئاتها وجمعياتها، على الانتقاف حول الزعامة السنوسية وذلك حفاظاً على وحدة البلاد، التي اصبحت هذه الزعامة رمزاً لها، والتي كانت مهدّدة من قبل الأطماع الاستعمارية الخارجية. فبعد هزيمة المحور في الحرب العالمية الثانية وانتصار الحلفاء، ورث هؤلاء داملاك، المنهزمين وكانت ليبيا من ضمن ذلك. فأصبحت برقة تحت إدارة عسكرية بريطانية، وكانت فرنسا تسعى لضم اقليم فزان الى مستعمراتها الافريقية، ولم يحدد مصير اقليم طرابلس بعد<sup>(۱)</sup>. هذا الوضع دعا الليبيين بمختلف فئاتهم ممثلة بالعديد من الجمعيات والهيئات ( انظر هامش ١ ص١٦٨) الى الالتقات حول زعامة واحدة تكون معبّرة عن تطلعاتهم الوحدوية وتقف أمام مؤاسرات الخارج وانقسامات الداخل، وتكون رمزاً لوحدة ليبيا. وكان أكثر الزعامات الموجودة على الساحة الليبية تأهيلًا لذلك هي الزعامة واخدة ليبيا على السنوسية، بعا لها من تاريخ نضائي وايديولوجي، من انتشار واسع وتنظيم شامل(۱). استقلالها كدولة اتحادية تحت حكم الملك محمد ادريس السنوسي، وفي عام ١٩٦٤ حصلت ليبيا على البيا الى دولة موحدة وحدة اندماجية وذلك بعد الفاء مجلس النواب الليبي للنظام الاتحادي ليبيا الى دولة موحدة وحدة اندماجية وذلك بعد الفاء مجلس النواب الليبي للنظام الاتحادي الفيدرالي

وفي السودان، كان من أهم، أو لعله أهم، بنود الانضمام الى حركة المهدي والبيعة، له على السمع والطاعة على أنه المهدي، بمعنى آخر، الاعتراف بالزعامة المهدية، وقد كانت صيفة والبيعة، كالتالي:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الوالي الكريم، والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم. اما بعد فقد بايعنا الله ورسوله وبايعناك على توحيد الله ولا نشرك به احداً، ولا نزني ولا نأتي ببهتان، ولا نعصيك في معروف. وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الأخرة وعلى أن لا نفرٌ من الجهاد (٢).

صحيح أن دولة المهدي قد انتهت بعد ما يقارب الخمسة عشرة عاماً من وفاة المؤسس، الا أن ما أعطته للسودان يتجاوز مجرد مرحلة تاريخية من الحكم السوداني المستقل. لقد أعطت السودان والسودانيين ذاتية واحدة مستقلة تتلخص في الوعي بكونهم دسودانيين» قبل أن يكونوا أبناء قبيلة أو اقليم أو عمرق معين. بمعنى أخر، لقد خلقت المهدية السودان الحديث كدولة عمربية قطرية، ووضعت البدور من أجل ذلك، وهذه والقطرية، السودانية هي مكسب بحد ذاتها، وذلك مثلها مثل القطرية الليبية والقطرية السعودية، حيث أنها ذاتية أشمل من تلك الذاتية الأدنى التي كانت سائدة قبل قيام هذه الدول القطرية، وبهذا المعنى، فإنها مكسب حيث انها تجاوز لجزئيات وليس الانكفاء عليها .

<sup>(</sup>١) زاهية قدورة؛ مصدر سابق، ٤٤٢.

<sup>(</sup>٢) أنظر المصدر السابق، من ٤٤٢.

<sup>(</sup>٣) ذكره على المعافظة، مصدر سليق، ص ٦٧.

#### في مسألة «النزوعات» الثلاثة

في مقالة له في مجلة الوحدة، يرى محمد عابد الجابري أن هنالك ثلاثة أهداف أو منزوعات، كانت تحرك من الداخل، بالفعل والممارسة، التجربة التاريخية العربية الإسلامية منذ أن بدأت، رهي نفسها التي تحرك من الداخل كذلك، ولكن في صورة حلم عنيد متجدد، طموح العرب، في الحاضر، إلى مستقبل سيظل باستعرار مشروعاً أمامهم بنمو وبتسم بكفاحاتهم، ويتقلص ويضمر باستكانتهم وتخاذلهم، (١). هذه الأهداف أو النزوعات هي:

١ - النزوع نص التوحيد والوحدة.

٢ - النزوع ندو التمصير والتمدن.

 $^{(Y)}$  ـ النزوع نحو العقلنة

وبالنظر الى حركات التوحيد القطرية الشلات التي ناقشناها في الصفحات السابقة، نجد أن هذه الأهداف أو النزوعات متوفرة فيها بشكل كبير. فالنزوع نحر التوحيد والوحدة كان من المعالم الأساسية لهذه الحركات حيث آنها كانت، وفي المقام الأول، حركات إسلامية تقوم سياسياً على مفهوم الأمة الإسلامي الذي هو اشمل من المفهوم الغربي، فالمفهوم الإسلامي الذي هو اشمل من المفهوم الغربي، فالمفهوم الإسلامي الأمة دائماً في حالة تحقق (صيرورة) طالما أن هنالك أجزاء لم تصلها الرسالة الإسلامية. أما الأمة، بالمعنى الغربي، والذي يتلخص في جماعة معينة ذات خصائص مشتركة على اقليم مشترك ذو حدود معينة، فإنه يسمى في الأدبيات الإسلامية الجماعة، فالجماعة اذن، أو الأمة بالمفهوم الغربي المعاصر، ما هي الأخطوة تجاه تحقيق الأمة بمعناها ومفهومها الشامل (آ). ومن المعروف أن الوهابية أرادت بناء دولة عربية – إسلامية كبرى تحل محل دولة أل عثمان، غير أنها تعترت تاريخيا ومنيت بالهزيمة على يد محمد علي (الوالي العثماني) الذي كان هو الأخر صاحب مشروع وحدوي ولكن دون مضمون إسلامي واضح. كما أنها، وفي العصر الحديث، تحجّمت داخل وحدود معينة نتيجة عوامل داخلية وخارجية سنناقشها لاحقاً. والشيء نفسه يمكن أن يقال حدود معينة نتيجة عوامل داخلية وغارجية سنناقشها لاحقاً. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الحركة السنوسية والحركة المهدية، فكل منهما كانت ذات تطلعات تتجاوز حدود ليبيا، والمغرب العربي عموماً، والسودان، غير أنها تحجّمت أيضاً لاحقاً.

والنزوع نحو التمصير والتعدن نراه واضحاً بشكل خاص في الحركتين الوهابية والسنوسية. فالهجر الوهابية والزوايا السنوسية كانت، بالإضافة الى اهدافها العسكرية والسياسية، مراكز استقرار حضري معنية بانتقال المجتمع من حالته البدوية إلى الحالة الحضرية، وذلك كما مرّبنا أنفاً.

١٢) مصد عابد الجادري، الوحدة، مصدر سابق، ص ١٢.

<sup>(</sup>٢) المصندر السابق، من ١٢ ــ ١٣

<sup>(</sup>٣) انظر في هذا المجال، رضوان السيد، الأمة، للجمناعة، والعبلطنة: دراسات في الفكار السياسي العبرفي الإسلامي (بيروت دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٩٠ -٣٠

والنزوع نحو العقلتة والمتضمن دعقلنة الدين بالارتفاع به من عبادة الأصنام والاوثان والكواكب الى عبادة اله واحد متعال ومنزّه...ه(١) نجده وبصورة بسيطة لدى هذه الحركات، وخاصة الوهابية التي تطرفت في مسألة والتوحيده ورفضت تقريباً كافة أنواع التصوف. صحيح أن السنوسية والمهدية كانتا ذات اتجاه صوفي معين، وهذا ما يتناف مع مسألة العقلنة، إلا أن تركيزهما على والتوحيده، وهدو الحد الأدنى للعقلنة في المجال الديني، كان من ضمن مبادئهما وكان ذا أثر فعال في مسار الحركة هذا الحد الأدنى من العقلنة كان كافياً جداً لقلب المجتمع وتثويره، وذلك وفق المرحلة التاريخية المعاشة في ذلك الوقت، إلا أنه، ولاحقاً، تحول هذا التطرف في التوحيد الى تبار مضاد للعقلنة في المراحل التاريخية التالية، وذلك لأنه لم يدفع الى خاتمته المنطقية الملائمة، كما أن المجال لم يفسح أمام ثيار العقلنة ليصل الى تلك الخاتمة، غير أن مناقشة ذلك مسألة خارجة عن مجال هذا البحث .

### رابعاً: حركات التوحيد القطرية: من الانتشار إلى الانكفاء:

قلنا ان حركات التوحيد القطرية الثلاث كانت ذات منطئق إسلامي يسركز على مفهوم الأعة بالمعنى الإسلامي وليس بالمعنى الغربي الحديث. أي أنها تجاوز للقطرية وأمفهوم الدولة .. الأمة أو الدولة القومية، وذلك من الناحية النظرية والمبدئية. غير أن الملاحظ هو أن هذه الحركات انكفات على ذاتها تاريخياً وبقيت سجينة حدود معينة وإقليم معين، وأنشأت دولاً حديثة وفق المفهوم الغربي للأمة وليس وفق المفهوم الإسلامي، الذي هو منطلقها النظري، ما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك؟

إن التاريخ لا تسيّره المبادىء فقط، بل هنالك عوامل أخرى (اجتماعية، سياسية، اقتصادية) ذات علاقة بديناميات المرحلة التاريخية المعاشة. ومن هذا المنطلق، يمكن القول أن هنالك ثلاثة عوامل كانت في مجموعها العلة الاساسية في انكفاء وتحجيم حركات الترحيد القطرية، هذه العوامل هي:

ا مالندخل الخارجي: من المعلوم أن الدولة السعودية (الوهابية) الأولى سقطت نتيجة تدخل الدولة العثمانية عن طريق واليها على مصر محمد علي باشا. فقد أزعج المتوسع السعودي مالوهابي الباب العالي، غماصة وأن هذه الحركة ترفع شعارات إسلامية مما يسحب بساط الشرعية من تحت الدولة العثمانية بصفتها دولة الخلافة، ومن ناحية أخرى فإن اعتماد الحركة الرهابية عقائديا وايديولوجيا على فكر ابن حنبل وابن تيمية، والذي يرى ضرورة أن يكون الخليفة عربي قرشي، فيه تهديد للخلافة العثمانية برمتها، لذلك فقد خشيت الدولة العثمانية من ذلك الانتشار السريع للدولة الوهابية في الجزيرة العربية وأطراف الشام والعراق من أن ينتشر ليشمل كافة أرجاء ممتلكات الدولة العثمانية، أي المنطقة العربية برمتها.

<sup>(</sup>۱) محمد عابد الجابريء ال**وحدة،** مصدر سابق، ص ۱۲ .

كما أن هنائك دلائل تاريخية تشير الى أن انجلترا كانت تنظر بعين الشك والريبة الى هذه الدولة الجديدة وإلى توسعها الذي يهدد مصالحها في المنطقة، وخاصة منطقة الخليج العربي، وذلك مثلما كان والقواسم، يهددون هذه المصالح بحرياً في فترة من الفترات(') بل ان والقواسم، كان ينظر اليهم من قبل بريطانيا على أنهم وقراصنة وهابيون، وبالتالي فإنهم الجناح البحري للدولة الجديدة('). هذه الدلائل التاريخية يؤيدها المنطق حيث أنه مما لا شك قبه أن انجلترا (امبراطورية العالم في ذلك الوقت) ما كانت لتسمح لاي محاولة وحدوية أن تتحقق لما في ذلك من تهديد لمصالحها العالمية وخاصة في ذلك الجزء من الوطن العربي حيث كانت انجلترا تعاول تثبيت أقدامها وعلى سواحل الخليج وبحر العرب.

أما بالنسبة للحركة في السنوسية والمهدية، فإن الدور الاستعماري الغربي في تحجيم الحركتين والتصدي لمحاولاتهما الوحدوية اصبح جزءاً من التاريخ المعروف. فبالهجوم الاستعماري الغربي على شمال افريقيا بشكل عام، وعلى الجزائر بشكل خاص، هو الذي أدى إلى نشوء الحركة السنوسية كردة فعل عربية ـ إسلامية تجاه هذا الهجوم، كما أن التحالفات الاستعمارية الغربية (وخاصة البريطاني والفرنسي والإيطالي قبل سنوات الحرب الثانية) هي التي نجحت في النهاية في تقليص الحركة وتحجيمها داخل حدود معينة، وذلك بعد تقليم أظافرها ووتنقيتهاه من المحتوى او المضمون الثوري أو الرافض. ونفس الشيء بمكن أن يقال عن المهدية التي سقطت دولتها عام ١٨٩٩ نتيجة تدخل استعماري مباشر هو التدخل الانجليزي مؤازراً بقوات مصرية فاقدة الاستقلال.

٣ - ظروف العصر التاريخية: كل عصر، أو مرحلة تاريخية معينة، يتميز أو يتصف بصورة حضارية معينة تكرن هي طابح ذلك العصر أو روحه (حسب التعبير الهيغلي). يمعنى أن كل عصر يتميز بسيادة حضارة معينة، بمفاهيمها ونظرتها الانطولوجية والايستمولوجية والفلسفية بصفة عامة، سواء ما اتصل بعلاقة الفرد بالفرد، أو الفرد بالجماعة، أو الفرد بالطبيعة والكون اللذين يحيطان به. ولا شبك أن حضارة العصير الحديث هي حضيارة بروميثيوس، أو الحضارة الأوروبية الغربية. فهي التي تمثل دروح العصيره سواء رفضناها أو قبلناها .

من المفاهيم الأساسية في عالم السياسة والاجتماع، والتي انبثقت عن الحضارة الغربية، هنالك مفهوم أساسي في موضوعنا هذا الا وهو مفهوم الدولة - الأمة أو الدولة القومية الذي أصبح، ومنذ سيطرة الحضارة الغربية، الشكل الأوحد للتنظيم الاجتماعي والسياسي، فقد تحول العالم الى مجموعة من الدول القومية، أو ما يفترض أنها كذلك .

ومع المواجهة الأولى بين الوطن العربي والغرب، تظظت هذه المفاهيم، ومن ضحنها مفهوم الدولة القومية، إلى دائرة الانتلجنسيا العربية وحاولت أن تقيم على أساسها حركة

<sup>(</sup>۱) انظر، کشك، مرجع سابق، ص ۲۰۷ ــ ۲۱٤.

<sup>(</sup>٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤

قومية هدفها تحقيق دولة قومية تكون شاملة لأمة العرب بمجملها، بحدود معينة هي حدود الوطن العربي كله، وبأقليم محدد هو الوطن العربي ذاته. وفي مقابل مفهوم الأمة والدولة الأمة الغربي ، كان هناك مفهوم الأمة ووالجماعة ، الإسلامي والذي على أساسه، وكردة فعل تجاه التغلغل الحضاري الغربي، قامت حركات ذات هدف سياسي مشابه لهدف القوميين العرب ولكن بشمول أكبر، حيث أنه، وكما أسلفنا، فإن مفهوم الأمة الغربي مفهوم مفتوح لا يرتبط بحدوداً معينة بشرعية دولية معينة، أما مفهوم الأمة الإسلامي فإنه مفهوم هفتوح لا يرتبط بحدوداً وقليم .

غير أنه، وكما ذكرنا سابقاً، فإن التاريخ لا تسيّره المبادئ، فقط ولا الأماني، بل أن هنالك عوامل مادية اجتماعية وسياسية واقتصادية تكون هي ذات الأثر الأساسي. ومن ذلك، فإن مفهوم الاستعمار الغربي، والذي هو امتداد لحضارة الغرب ذاتها بشكل عام وجناحها الراسمالي بشكل خاص، لم يكن متفقاً لا مع مفهوم القوميين العرب التقليديين من حيث وجوب كون الدولة القومية شاملة لأمة العرب، ولا مع مفهوم الإسلاميين التقليديين م بطبيعة الحال من حيث الأمة (المفتوحة) ونتائجها المناقضة لذات المفهوم الغربي، لقد كان المفهوم الاستعماري (والذي فرضه وحوّله الى واقع بالقوة) هو الدولة ما الأمة في إطار قطري، مناقضاً بذلك المروحات الحركة القومية التقليدية التي قبلت المفهوم (أي الأمة مالدولة) ولكنها رفضت المضمون، وكذلك اطروحات الحركة الإسلامية التقليدية التي بحوزته الى المفهوم والمضمون معاً. لقد كان المفهوم الاستعماري هو تحويل الاقاليم التي بحوزته الى دول قومية، وذلك عشية استقلالها، دون النظر أو ايلاء اعتبار لعلاقة هذه الإقاليم بالاقاليم بالاقاليم بعين .

وبالنسبة للدول القطرية التي كانت ذات منشأ توحيدي، فإنها وخلال عملية انتشارها وترسعها، وفق مبادىء الايديولوجيا التي تحملها، كان لابد لها وأن تصطدم وبالشرعية الدولية، والنظام الدولي اللذين هما في المقام الأول صناعة غربية. هذا الاصطدام لابد وأن يحل لمصلحة القرى المسيطرة في النظام الدولي، وهي القوى الاستعمارية بطبيعة الحال، عن طريق أما أجهاض الحركة برمّتها (كما حدث للمهدية مثلاً)، أو تحجيمها، وفق اتفاقات مع نضب الحركة، في حدود معينة لاتتجاوزها واقليم محدد لا تتعداه، وهذا ما حدث في السعودية وليبيا(۱). وبذلك تضافرت مفاهيم العصر، وفق تفسير اصحاب القوة، لتفرض واقعاً معيناً هو الدولة القطرية سواء تلك التي أنشأت بالتفتيت أو تلك التي أنشئت بالضم والتوحيد.

٣ - مصالح الشخب. بالنسبة للدول القطرية المقامة عن طريق التفتيت أو نتيجة التدخل

<sup>(</sup>۱) مثال دلك مؤتمر المصرة ويروتوكول العقير عام ١٩٢٢ بين حكومة سجد وحكومة العراق برعاية الجليرية، واتعاق عكرمة بين السنوسيين والطلايان علم ١٩١٧، وكذلك انفاق الرحمة عام ١٩٢٠.

الاستعماري المباشر، فإن هنالك نخباً معينة (سواء كانت نخباً سياسية أو اجتماعية \_ اقتصادية) ذات مصلحة معينة في القطرية، وهذه بدورها تكرَّس القطرية وتجذر شرعيتها الداخلية والدولية. وبالنسبة لتلك الدول القطرية ذات المنشأ التوحيدي، فإنه وبعد غياب جيل المؤسسين للحركة التوحيدية، ذلك الجيل الذي تسيطر عليه ارادة التغير ورفض الثبات والوضع الراهن، فإن الجيل اللاحق يتحول إلى منخبة، معينة ذات مصالح معينة مرتبط تحقيقها بالثبات لا بالتغير مما يحول تنظيم الحركة الى بنى معينة ذات ثبات معين تمارس سيطرتها على الإنسان بعد أن كان الإنسان هو الذي يمارس سيطرته عليها. وبالتالي، فإن تحجيم الحسركة وتقليص أهدافها البعيدة المدى، والمشوافقة مع المنطلقات النظرية والايديرلوجية، يكون مطلباً وهاجماً لثلك النخب وتلك البنى التي تجد في الثبات تحقيقاً لمصالحها. كما أن هذا المطلب (الثبات والاستقرار) يلتقي مع اليات ومصالح النظام الدولي السائد والقوى السائدة فيه، فتكون النتيجة تحجيماً الحركة في اطار ثابت ذي شرعية دولية معينة. بمعنى أخر، وبكلام أكثر تجريداً، فإن الثورة عندما تتحول الى دولة، فإن المنطق الذي يسيرها والأليات أو الديناميات التي تحكمها تتغير. فمن السمي نحو التغيير الى طلب الثبات، ومن رفض البني الى إقامة بني جديدة، ومن سيادة المفكرة الى سيادة المصلحة. وفي تاريخ حركات التوحيد القطرية كان هذا ما حدث، وذلك بالتضافر مع العاملين السابق ذكرهما .

#### خساتمسة :

في الصفحات الماضية حاولنا طرح بعض الفرضيات، وليس أكثر من ذلك، حبول شكل الصبيغة التي قد تطرح شيئاً من الضوء حول نشوء الدولة القطرية العبربية ذات المنشأ الترحيدي: كيف وجدت ولماذا انكفأت، محاولة إيجاد مثل هذه الصبيغة ليس الهدف منه السعي نحو التفسير بقصد التفسير المعرفي البحت (وفق مقولة الفن للفن)، ولكن بقصد البحث أيضاً عن مستقبل أفضل وواقع يعبر عن الطموحات والآمال وما يعتمل في الوجدان، بالمعرفة فقط يمكن دعقلنة الوجدان، وتحقيق ما يعتمل في هذا الوجدان من أمال وطموحات وليس بتركه فريسة تفكير رغبي بحت لا علاقة له بالواقع ولا علاقة للواقع به.

من هذا المنطلق، وجدنا أن حركات التوحيد القطرية الثلاث التي حاولنا دراستها (الوهابية، السنوسية، المهدية) تتميز بشلاث صفات أساسية هي أيديولوجيا تتصف بالعمرمية ومسايرة الثقافة السائدة، وخاصة الثقافة السياسية، وتنظيم متماسك فعّال، وزعامة وأضحة ذات شرعية أو قبول اجتماعي وأسع المدى. هذه الصفات لا تتمتع بها هذه الحركات بنفس المستوى والدرجة، ولكن بأشكال متفاوتة نسبياً، إلا أنها في مجملها أكثر وجوداً فيها من غيرها من الحركات ذات الاتجاهات المتعددة في الوطن العربي .

وعن سبب انكفاء هذه الحركات على ذاتها، رغم أن منطلقاتها النظرية وحدوية، فإن هنالك ثلاثة أسباب أساسية كانت وراء ذلك هي التدخل الخارجي المباشر، وظروف العصر التاريخية، ومصالح النخب السائدة. فالتاريخ، كما ذُكر خلال متن البحث، لا تسيّره المباديء ولا الطموحات فقط، بل أن هنالك عوامل مادية وتاريخية ذات تأثير أساسي على مسيرة التاريخ وتشكله.

واخيراً، فإنني أكرر أن كل ما طرح هنا لا يعدو أن يكون مجرّد قرضيات قابلة للنقض والدحض بنفس قوة قابليتها للإثبات. وما كان الدافع وراء طرحها إلا شيء من المساهمة في محاولة تحقيق أهداف الأمة وأحلامها على أساس شيء من المعرفة، لا مجرد ترك كل ذلك لشطحات الوجدان وأحلام الصيف التي لا يلبث زمهرير الشتاء أن، يشتتها ويذروها في جرفه.

### القصل السايع

# الهدف والانجاز في تجربة مجلس التعاون الخليجي المنظور السياسي<sup>(\*)</sup>

«بين كل القوانين التي تحكم المجتمعات الانسانية، هنالك واحد يفوقها دقة ووضوحاً. إذا أراد الإنسان أن يبقى متعضراً متمدناً أو أراد أن يصبح كذلك، فإن فن التجمع يجب أن ينمو ويتطور بنفس تلك الدرجة التي تنمو فيها المساواة في الظروف».

اليکس دي توکفيل

#### قيام المجلس: الظروف والملابسات

عندما نتحدث عن ظروف قيام المجلس وذلك ضمن إطار وخلفية تاريخية معينة، فإن الهدف ليس مجرد السرد التاريخي حباً في السرد بقدر ما أن القصد هو إلقاء شيء من الضوء على تلك الخلفية بهدف القدرة على تقويم مسيرة المجلس واستشراف احتمالات مسيرته العستقبلية وذلك عن طريق استقراء ماضيه وما يحتويه ذلك الماضي من عوامل ومتغيرات لها كبير الأثر في استمرارية أو عدم استمرارية هذه المؤسسة. بمعنى أخر، فإننا نحاول استيعاب الحاضر والمستقبل عن طريق استيعاب ذات الماضي في منظور تاريخي معين .

في ٤ فبراير/شباط عام ١٩٨١ وقّع وزراء خارجية كل من الإمارات العربية المتحدة، والبحرين، والسعودية، وعمان، وقطر، والكويت الاعلان السياسي لقيام مجلس التعاون الخليجي وذلك في مدينة الرياض، السعودية، وفي ٢٥ مايو/أيار من نفس العام وقع زعماء هذه الدول على النظام الاساسي للمجلس وذلك في مدينة أبو ظبي في الإمارات العربية المتحدة كما صدر إعلان أبو ظبي (ورقة العمل الخليجي المشترك). وما يهمنا في هذا النظام الأساسي بصفة خاصة المادة الرابعة، وهي المادة المتعلقة بأهداف المجلس. واهتمامنا بهذه المادة مرجعه في المقلم الأول ما لها من تأثير محتمل على حاضر ومستقبل المجلس

<sup>(﴿)</sup> بحث قدم الى منتدى التنمية في البحرين، يناير /كانون الثاني ١٩٩٠

وذلك بأخذ الظروف والمتغيرات التاريخية في الاعتبار بطبيعة الحال، وهذا ما سوف نتطرق اليه لاحقاً في هذا القصل .

إذا نظرنا الى المرحلة التاريخية التي أعلن المجلس خلالها سنجد أنها مرحلة حافلة بالكثير من المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية لعلنا نوجزها فيما يلي:

اولاً وفق نظرة أو منظور الدول العظمى في النسق الدولي المعاصر (وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي) فإن انسحاب بريطانيا في شهر ديسمبر/ كانون الأول من عام ١٩٧١ من منطقة الخليج العربي (شرق السويس) قد خلق فراغاً سياسياً لابد له أن يملأ وذلك لابقاء النسق الدولي والمحافظة على استقرار و أمن المنطقة بما يكفل مصالح الدولتين المعظميين بصفة أساسية في نسق دولي ثابت ومتوازن، وعلى ذلك اصبحت منطقة الخليج العربي محط أنظار الدولتين الأعظم اللتين قامنا (كل على حدة) بطرح مفهومها ومتظررها الخاص حول مسألة أمن الخليج، الذي بدوره يعكس المصالح الحيوية والاستراتيجية لهاتين الدولتين في المقام الأول .

ثلنياً: في أعقاب حرب اكتوبر/تشرين الأول عام ١٩٧٣، أخذت أسعار النفط الخام في الارتفاع ارتفاعاً «ثورياً» من بضعة سنتات الى عدة دولارات للبرميل الواحد من النفط الخام. وهذا مما زاد في الأهمية الاستراتيجية لمنطقة الخليج العربي بالنسبة للنسق الدولي المعاصر بصفة عامة وللقوى الكبرى في هذا النسق بصفة خاصة، فدول الخليج تعتبر من كبار منتجي هذه السلعة الاستراتيجية كما أنهاء وهذا هنو الأهم بالنسبة لاحتمالات المستقبل، مناحبة اكبر احتياطي نفطي في العالم. برضعها هذا، فإن دول الخليج تصبح قادرة إنَّ أرادت أن تتمكم في بنية النسق الدولي المعامس عن طريق التحكم في أمدادات هده السلعة الاستراتيجية الى النسق ودوله وبالتالي التحكم في أللة الصناعة خاصة في الغرب الراسمالي، كما انها تستطيع التحكم في بنية هذا النسق عن طريق الثروات المالية الضخمة التي اصبحت تتدفق اليها بعد هذه الثورة السعرية في اقتصاديات النفط، فلأول مرة، ومنذ غلهور الرأسمالية وانتقالها من المرحلة التنافسية الى المرحلة الاحتكارية على مستوى العالم أجمع، تنقلب المعادلة التبادلية بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة اقتصادياً. فبعد أن كان الطرف الأول يبادل سلعاً مصنعة بسلع أولية قادمة من الطرف الثاني وذلك في علاقة امبريالية (راسمالية على مسترى العالم) بحيث تكون كفة التبادل في صالح الطرف الأول، أصبح الطرف الثاني في حالة الدول النفطية هو المستغيد في أعقاب الثورة السعرية عام ١٩٧٢(١). هذا الانقلاب في المعادلة التبادلية سيكون له اكبر الأثر، فيما لو ترك يعمل بحرية، على بنية النسق الدولي ذي الطبيعة الراسمالية وهذا يطبيعة الحال ما لا يرضى القوى الكبرى عموماً في هذا النسق. لذلك كان على هذه القوى احتواء هذه

<sup>(</sup>۱) في مسئلة التبادل بين الطرفين وطبيعته، انظر Emmanuel Unequal Exchange: A Study of the في مسئلة التبادل بين الطرفين وطبيعته، انظر (۱) في مسئلة التبادل بين الطرفين وطبيعته، انظر (۱) https://emmanuel Unequal Exchange: A Study of the التبادل بين الطرفين وطبيعته، انظر (۱)

التغييرات وذلك في مبيل المحافظة على النسق الدولي ذاته سواء في جانبه السياسي او الاقتصادي، ومن هذ المنطلق اصبحت منطقة الخليج العربي محلاً للصراع الدولي .

ثالثاً: قيام الثورة الإيرانية وسقوط الشاه. بسقوط الشاه محمد رضا بهلوي حدث فراغ أمني في منطقة الخليج العربي وذلك من وجهة النظر الأمريكية. فقد كانت إيران حاجز صد كان يفترض فيه المناعة ضد الاتحاد السوفيتي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشاه كان يلعب دور «الشرطي الأمريكي» بما يحقق توازن القوى في المنطقة وتحقيق مفهوم الأمن الأمريكي، ويسقوطه تعرض هذا المفهوم الى الاهتزاز ولذلك كنان لابد من إيجاد البديل سواء في تبني نظام من خارج المنطقة أو في إقامة نظام جديد في المنطقة ذاتها مكون من وحداتها السياسية قادر على ملء القراغ الأمني الذي احدثه سقوط الشاه(١). من ناحية أخرى، فإن الثورة الإيرانية لم تخف منذ بدايتها سعيها الى تصدير الثورة الإسلامية الى كافة أرجاء العالم الإسلامي بصفة عامة ومنطقة الخليج بصفة خاصة، وهي المنطقة التي تشكل مجالًا حيوياً وبعداً استراتيجياً لهذه الثورة، بل وللدولة الإيرانية بغض النظر عن أي نظام سياسي يسيطر على مقاليد الأصور فيها. غير أن الشرعية الإسلامية التي قالت بها الثورة الإيرانية تبريراً لقيامها ومحاولة تصديرها قد تناقصت مصداقيتها لدى معظم العالم الإسلامي عندما نص الدستور الإيرائي الجديد بعد الثورة (٢ ـ ٣ ديسمبر ١٩٧٩) على أن الإسلام وفق المذهب الجعفري هو دين الدولة الرسمي، كما أن من شروط المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون مسلماً جعفرياً(٢). ذلك البس الثورة الإيرانية رداء مذهبياً قلل من مصداقيتها رقبولها (شرعيتها) على مستوى العالم الإسلامي عموماً. غير أن هذه الشرعية لم تفقد مصداقيتها، بل بقيت على جاذبيتها الى حد ما، لدى فئات واسعة من المواطنين في دول الخليج(٢). وهذا ما يجعل من مفهوم تصدير الثورة هاجساً امنياً مقلقاً سواء لدول المنطقة أو للقوى الكبيري ذات المصلحة في الاستقيرار الاقليمي وتوازن النسق الدولي واستقراره(٤).

<sup>(</sup>۱) بانسبة لأمن النظيج هي المنظور الأمريكي فإنه يتكون من دعامتين اساسيتين هما أولاً، عزل الاتهاد السونييتي (في الفترة التي نتكلم عنها) عن منطقة الخليج على كامة المستويات السياسي منها والاقتصادي والمسكري. ثانياً ضرورة المحافظة على الاستقرار السياسي الداخلي في المعطقة وربط دوله بعلاقات هبعنة معينة للولايات المتحدة الأمريكية بما يكفل تعقيق مصالحها الاقتصادية في المنطقة قبل كل شيء. أي، وإذا أردنا أن نقول ذلك بصيغة أخرى، المحافظة على علاقات التبعية الاقتصادية ببي المنطقة وأمريكا بحيث تبنى دوماً في طل الهيمنة الأمريكية، أنظر في هذا المجال: عبدالله مهد النميسي هجلس القصاون الخليجي الإطار السياسي والاستراقيجي (لندن مطبعة عله، ١٩٨٧)، وكذلك عبدالله الاشعل، الإطار القانوني والسياسي لمجلس التعاون الخليجي، (الرياس، ١٩٨٢)، وكذلك عبدالله الاشعل، الإطار القانوني والسياسي لمجلس التعاون الخليجي، (الرياس، ١٩٨٢)، من ٧٠

Political Handbook of the World (1982 83), New York: Mc Graw Hill Book, pp. 228 - 229 (۲) انظر (۲) All James A Bill , «Islam, Politics, and Shi'ism in the Gulf-Middle East Insight, Vol. 3, No. 3, انظر (۲) 1984

<sup>(£)</sup> في هذا المحال، يقول حيمس بل: «أن الحائب الأهم في جَيَشًانَ الإسلام في الخليج هو أنه ليس قادماً من أعلى بل =

بالإضافة إلى ذلك، فإن سقوط الشاه وقيام الثورة الإيرانية خلق انطباعاً لدى دول المنطقة والسلطة السياسية فيها، ان الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تقف بكل ثقلها وراء الشاه ونظام حكمه غير قادرة في نهاية المطلف على صيانة التراماتها أو ضمان استمرارية استقرار المنطقة سواء في الداخل او الخارج. وبالتالي فإن الاعتماد المطلق على قوة عظمى لا يشكل في حقيقته ضمانة أكيدة ضد عوامل التغيير واللاستقرار. من هذا المنطق، أحست دول المنطقة أن جهداً ذاتياً معيناً، دون التخلي عن دعم خارجي معين، لابد ببرز الى حيز الوجود وذلك في سبيل الوقوف في وجه عوامل اللاستقرار في المنطقة على وجه الخصوص(۱).

واجعاً: الغزى السوفيتي لافغانستان. بغزى الاتحاد السوفيتي لافغانستان في شهر ديسمبر من عام ١٩٧٩، أصبح لا يقصل بينه وبين مباه الخليج أكثر من ١٩٧٩ كيلومتر، وهذا ولد انطباعاً لدى بعض المسؤولين في دول الخليج مؤداه أن الاتحاد السوفيتي قد لا يتورع عن الغزو المباشر للمنطقة (٢). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن رد الفعل الغربي والأمريكي خاصة) تجاه هذا الغزو واحتمالات تهديده طلمصالح الحيوبية، للغرب في المنطقة هو الذي فاقم المسالة ونشر الخوف والريبة بين دول المنطقة من احتمال أن تصبح منطقتهم ساحة مبراع بين القوتين الاعظم في العالم، فقد صبرح الرئيس الامريكي آنذاك جيمي كارتر بعد الغزو مباشرة بأن منطقة الخليج تدخل مباشرة في دائرة الامن القومي الأمريكي والاقتراب منها من قبل الطرف الآخر يعني المواجهة المباشرة، وقت ترجمت الإدارة الأمريكية مقولتها تلك بإنشاء ما يسمى «بقوات التدخل السريع» وذلك بهدف الدفاع عن المصالح الحيوية للغرب في المنطقة، وفي عام ١٩٨١، اعلنت مارغريت تاتشر رئيسة الوزراء البريطانية في تصريحات لها في واشنطن عن استعداد بلادها للمشاركة في هذه الوزراء البريطانية في تصريحات لها في مجملها تصريحات كارتر وتاتشر وكذلك الحاجة الى القوات، وقد رفضت دول الخليج في مجملها تصريحات كارتر وتاتشر وكذلك الحاجة الى القوات، وقد رفضت دول الخليج في مجملها تصريحات كارتر وتاتشر وكذلك الحاجة الى

أنه حركة جماهيرية وصلت ألى الأعلى من تحت. إنه الإسلام الشعبي في مقابل الإسلام المؤمسيء المرجع السابق.

<sup>(</sup>١) انظر عبدالله الأشحل، مرجع سابق، من ٧٧.

<sup>(</sup>Y) رقد كان هاجس الخطر السوفييتي اكثر بروزاً لدى دولتي عمان والبحرين اللتي رفضنا مشروع بريجنيف هول أمن الشليج جملة وتفصيلاً، والذي أعلنه بريجنيف في زيارة قام بها للهند في ديسمبر من عام ١٩٨٠. هذا وقد تضمن مشروع بريجنيف حول أمن الشليج المقاط التالية: ١ - عدم إقامة قواعد عسكرية في منطقة الحليج والجزر المتاخمة لها، وعدم وصع اسلحة نووية أو إية أسلحة أحرى الإبادة الشاملة، هنك. ٢ - عدم استخدام، أو التهديد باستحدام، القوة ضد بادان منطقة الخليج وعدم التدخل في شؤونها الداخلية. ٢ - احترام وضع عدم الانحياز الذي اختارته دول منطقة الخليج، وعدم جرها إلى التكتلات العسكرية التي تشارك فيها الدول الدورية عدم عدم خلق أي عقبات أو اخطار أمام التبادل التجاري الطبيعي بين البلدان. ٥ - التعهد باحترام حق كل دولة دات سيادة في استحدام مواردها أمام التبادل التجاري الطبيعي بين البلدان. ٥ - التعهد باحترام حق كل دولة دات سيادة في استحدام مواردها الطبيعية كيفما تشاء. انظر مركز الخليج للدراسات العربية (الشارئة)، التقوير السياسي، عدد (٥)، ديسمبر الطبيعية كيفما تشاء. وكذلك عبدالله الأشعل، مرجع سابق من ٧١ ، ٧٧.

قوات التدخل السريع وأكدت على أن دول المنطقة هي المسؤولة عن أمنها وهي قادرة على ذلك(١)

خافساً الحرب العراقية - الإيرانية. بمثل ما أن الغزو السوفيتي الفغانستان كان يشكل تهديداً الاستقلالية منطقة الخليج العربي عن طريق جعل المنطقة مسرحاً للصراع الدولي ومحاولة الدول العظمى حماية دمصالحها الحيوية، وتجسيد مفهومها المن الخليج على أرض الواقع، فإن الصراع العراقي - الإيراني حمل نتائج مماثلة وإن كانت أكثر حدة ومباشرة. فعن طريق إضعاف الطرفين (العراق وإيران) أحدهما للآخر من ناحية، وخلخلة التوازن الإقليمي من ناحية اخرى، فإن المجال يكون مفتوحاً القوى العظمى ان تخترق المنطقة الى المنطقة بشكل مباشر بما يؤدي إليه ذلك من نتائج في عدم الاستقرار وجر المنطقة الى ساحة الصراع الدولي، ومن هنا كان حرص النظم السياسية في الخليج على إيقاف هذه الحرب (بعد أن طال أمدها) بأية وسيلة كانت لما لها من أثار مدمرة على مسألة االاستقرار السياسي في المنطقة الذي هو الهدف الأول والرئيسي لكافة دول المنطقة ونخبها السياسية (٢).

كل هذه المتغيرات والعوامل المحلية والاقليمية والدولية، والتي حقل بها عقد واحد هو تقريباً عقد السبعينات، دفعت بالمنطقة دفعاً لأن تكون مسرحاً اساسياً من مسارح الحرب الباردة بين الشرق والغرب، بل واحتمالات الحرب الساخنة في لحظات تاريخية معينة. ولذلك، وتحت ضغط هذه المتغيرات، وجدت دول الخليج نفسها مدفوعة دفعاً الى التخلي بل والتنازل عن نزعتها «الاستقلالية» القطرية، أو بعض منها، وذلك في سبيل الصالح العام لهذه الدول الذي هو في المقام الأول المعافظة على الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المنطقة بما يكفل استمرارية السلطة السياسية في المرتبة الأولى وسلامة البني السياسية للنظم الحاكمة. وعلى ذلك، وفي نهاية عقد السبعينات وبداية عقد المتبعنات المتات بدأت تبرز على الساحة الخليجية الدعوة الى قيام شكل من اشكال التنسيق والتعاون بين دول المنطقة بما يكفل تحقيق الاعداف المتوخاة في ظل مناخ دولي وإقليمي عاصف قد يؤثر في نهاية المطاف على المناخ الداخلي (البني السياسية والاقتصادية والاجتماعية) تأثيراً سلبياً بالنسبة لنظام المنطقة السياسية. وعلى ذلك ولدت فكرة انشاء مجلس التعاون الخليجي عملياً خلال مؤتمر القمة المخليجية الذي عقد على هامش مؤتمر القمة الإسلامية الثالث الذي عقد في مدينة الطائف السعودية خلال الفترة من المكرنة الساس بنادول الست المكرنة من أمام زعماء الدول الست المكرنة من المكرنة الشات المكان الشي عامدة المكرنة الشات المكرنة الشات المكرنة الشات المكرنة الشات المكرنة المكرنة الشات المكرنة من أمام زعماء الدول الست المكرنة من

<sup>(</sup>۱) مركز الجليج للدراسات العربية، **التقرير السياسي،** عدد (۸)، مارس ۱۹۸۱، ص ۱۹ ـ ۱۷.

 <sup>(</sup>٢) في سبيل تطيل للحرب العراقية .. الإيرانية، أنظر: محمد ايراهيم الطوة، محرب الخليج عراسة في مسمات الحسراع وعراقيه، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد السليع والخسسين، السخة الخامسة عشرة، جمادي الأرلى ١٠٤١هـ، يناير ١٩٨٩، ص ١٧٤ ــ ١٩٤.

للمجلس ثلاثة مقترحات حول الشكل العام لكيفية التعاون والتنسيق: اقتراح سعودي، وكريتي، وعماني<sup>(١)</sup>.

وفي الحقيقة فإننا نجد في هذه المقترحات المختلفة سيادة النزعة القطرية في نظرة كل دولة الى مصالحها الخاصة التي من الممكن أن تتحقق من خلال شكل التعاون المقترح. فالاقتراح أو المشروع السعودي كان تركيزه الأساسي على عوامل الأمن بصفة عامة والأمن الداخلي بصفة خاصة، والمشروع الكويتي كان تركيزه الأساسي في أهداف التعاون المشترك على الأمور والمسائل الاقتصادية والصناعية والنفطية والثقافية متجنبا الحديث عن مسألة الأمن، أما المشروع العماني فقد كان تركيزه على إنشاء قوة بحرية مشتركة قادرة على الدفاع عن مضيق هرمز(٢). وفي الحقيقة فإن هذا التضارب الواضع منذ بداية الأمر بين الفزعة القطرية لكل دولة على حدة والتي تحاول الحفاظ على سيادتها الوطنية كاملة غير منقوصة، وبين الإطار القومي المأمول الذي يستوجب شيئاً من التنازل والتخلي عن حساسية السيادة القطرية الوطنية، سرف يكرن أحد نقاط الضعف الخطيرة في مسيرة المجلس، كما سنتعرض لذلك لاحقاً. هذا وقد كرس واضعو النظام الأساسي للمجلس هذا التناقض عن طريق الوضع في الاعتبار «ضرورة التوفيق بين رغبة كل دولة عضو في الاحتفاظ بسيادتها الوطنية الكاملة، وبين الرغبة المشتركة لدول المجلس في حد أدنى من صبيغ العمل المشترك في أن واحده(T). عموماً فإن الحديث عن ظروف وملابسات قيام المجلس يقود إلى الحديث عن الأسباب والأهداف المباشرة التي تقف وراء قيام المجلس ،

## قيام المجلس: الأسباب والأهداف

في هذا المجال، نستطيع أن نفرق أو نميّز بين وجهتي نظر أساسيتين في مسألة الأسباب والأهداف: احداهما وجهة النظر الرسمية المعلنة، والأخرى وجهة نظر أولئك المشتغلين بالشؤون الخليجية والذين يحاولون استقراء الأسباب والاهداف غير المعلنة .

#### وجهة النظر الرسمية المعلنة:

فيما يتعلق برجهة النظر الرسمية المعلنة ، فإننا نستطيع تبيانها دون كبير عناء من

انظر المحث الدي قدمه أمين هوبدي في ندوة أبعاد وتتلثج الصراعات الإقليمية والدولية في معطفة الحلبج العربي
 في الشارقة حلال العترة من ١٨ ـ ٢١ أبريل سنة ١٩٨١ بعثران. والأحطار الحقيقية التي تهدد أمن الخليج
 العربيء.

<sup>(</sup>Y) انظر عبدالله الأشحل، مرجع سابق، س ٢٢ ـ ٣٤.

انظر عمر الخطيب، «الاساء السياسي الخليجي في اطار مجلس التعاون لدول الخليج العربي»، مجلة العلوم الاجتماعية، المحاد الثالث عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩هـ، ص ١٨٨.

خلال الاعلان الرسمي الصادر ياسم الدول الأعضاء معلناً قيامه رسمياً . وقد نص هذا الإعلان عما يلي :

وادراكا من كل من دولة الإمارات العربية المتحدة ودولة البحرين والمملكة العربية السعودية وسلطنة عمان ودولة قطر ودولة الكويت، لما يربط بينها من علاقات خاصة وسمات مشتركة وأنظمة متشابهة، ولما تشعر به من أهمية قيام تنسيق وثبق بينها في مختلف المجالات، وخاصة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، ولإيمانها بالمصير المشترك ووحدة الهدف، ولرغبتها في تحقيق التنسيق والتكامل والترابط بينها في جميع المبادين، رأت أن تقيم تنظيماً يهدف إلى تعميق وتوثيق الروابط والصلات والتعارن بين أعضائها في مختلف المجالات، يطلق عليه مجلس التعاون لدول الخليج العربية، مقره الحرباض في المملكة العربية السعودية. ويكون هذا المجلس الوسيلة لتحقيق لكبر قدر من التنسيق والتكامل والترابط في جميع المبادين، وتعميق وتوثيق الروابط والصلات بين أعضائه في والتكامل والترابط في جميع المبادين، وتعميق وتوثيق الروابط والصلات بين أعضائه في وحركة السفر والنقل والشؤون التجارية والجمارك ونقل البضائم والشؤون القانونية وحركة السفر والنقل والشؤون التجارية والجمارك ونقل البضائم والشؤون القانونية والتشريعية لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، (١).

هذا وقد قامت المادة الرابعة في النظام الأساسي للمجلس بتفصيل الأهداف وذلك كما يلي:

وتتمثل أهداف مجلس التعاون الأساسية فيما يلي:

١ ـ تحقيق التنسيق والتكامل والترابط بين الدول الأعضاء في جميع الميادين وصولاً إلى وحدثها .

٢ ـ تعميق وترثيق الروابط والمسلات وأوجه التعاون القائمة بين شعوبها في مختلف المجالات .

٣ \_ وضع أنظمة متماثلة في مختلف الميادين بما في ذلك الشؤون الأثية:

أ\_ الشؤون الاقتصادية والمالية .

ب \_ الشؤون التجارية والجمارك والمواصلات .

ج ـ الشؤون التعليمية والثقافية .

د ـ الشؤون الاجتماعية والمنحية ،

هــ الشرّرن الإعلامية والسياحية ،

و ـ الشؤون التشريعية والإدارية ،

٤ \_ دفع عجلة التقدم العلمي والتقني في مجالات الصناعة والتعدين والزراعة

<sup>(</sup>١) مجلس المعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، وثائق المجلس ١٩٨١، الرياش،

والثروات المائية والحيوانية وإنشاء مراكز بحوث علمية وإقامة مشاريع مشتركة وتشجيع تعاون القطاع الخاص بما يعود بالخير على شعوبهاء<sup>(١)</sup> .

هذا وقد أكدت وورقة العمل الخليجي المشترك، (اعلان أبو ظبي الصادر عن الدورة الأولى للمجلس الأعلى، ٢١ - ٢٢ رجب ١٤٠١هـ - ٢٥ - ٢٦ مايو (أيار) ١٩٨١) وبشكل تقصيلي على هذه الأهداف حين قررت أن والوحدة والتنمية الشاملة، هي التحدي الجوهري الذي يواجه دول ومجتمعات الخليج وذلك في سبيل خير شعوب المنطقة. فالوحدة هي الرد الوحيد على مزاعم وفراغ القوة، والتنمية الشاملة هي الحل الوحيد في سبيل استقلالية المنطقة وتحررها من التدخل الاجنبي، وكلا الهدفين يشكلان اجزاء من نحد واحد. تقول الورقة في ثناياها ملخصة هذا التحدي: وأن عالم اليوم يؤكد أهمية الترابط بين الأمم وبالتالي فإن الاندماج الاقليمي خاصة في منطقة الخليج سيكون عوناً ودعماً لأهداف الامة العربية والإسلامية ويصبح أكثر الحاحاً ومطلباً محلياً في هذه الفترة التاريخية. إن التعبئة الفعالة للموارد والكفاءات في بناء منطقة خليجية تعزز الوضع وتعينه جديرة بأن التعمل هذا الاقليم العربي إلى أفاق تنموية متوازنة يستفيد منها أبناء المنطقة بصفة خاصة تحمل هذا الاقليم العربي إلى أفاق تنموية متوازنة يستفيد منها أبناء المنطقة بصفة خاصة الحرب العالمية الثانية كانت محط أنظار الشعوب العربية وأن لخطوات ايجابية أن تبزغ في والعرب العالمية الثانية كانت محط أنظار الشعوب العربية وأن لخطوات ايجابية أن تبزغ في هذا الطريق من منطقة احتضنت الإسلام ورعت العروبة وسارت في دمها المصلحة القومية منذ فجر التاريخ» (١٠).

من خلال تعليل مضمون الإعلان والمادة الرابعة من النظام الأساسي وإعلان أبو ظبي، مع الأخذ في الاعتبار تصريحات المسؤولين في المجلس، يتبين لنا ما يلي:

أولا: أن المجلس قام لتأكيد روابط قائمة بالفعل على أرض الواقع، ولما يربط بينهما من علاقات خاصة وسمات مشتركة وانظمة متشابهة، أي أنه عبارة عن هاسسة لعلاقات قائمة على أرض الواقع وهذا بطبيعة الحال شيء جيد. غير أن السؤال الذي يثور هو أن من أهداف أي مؤسسة ليس مجرد التعبير عن الواقع بل اغناؤه وزيادة الروابط القائمة بين أجزائه بما يكفل تماسك المؤسسة واستمراريتها . وبالتالي فإن شرعية أي مؤسسة واحتمالات استمرارها إنما تعتمد في المقام الأول لا على مجرد تثبيت واقع معين وترسيخه، بل في التعامل معه وفق اختلاف المتغيرات بما يكفل ثبات المؤسسة، وهذا ما يسميه هنتغنون عامل والتكيف، في تكوين المؤسسات حيث يقول: وكلما كان التنظيم اكثر تكيفاً، كلما كان اكثر مأسسة وكلما كان التعليم التعاين،

<sup>(</sup>١) مطس التعارن لدول الخليج العربية، الامانة العامة، الرياض، النظام الاساسي.

 <sup>(</sup>٢) محلس التعاون لدول الحليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، اعلان أبر طبي.

Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New York: Yale University press. (\*) 1968) p. 13

من خلال وثائقه الرسمية على الأقل، يؤكد على ان الهدف الأساسي من قيامه هو ومأسسة، الواقع مما يعني الانطلاق من واقع مشترك معين إلى واقع اكثر ترابطاً، وواشتراكاً، وإلا ما جدوى قيام المؤسسة أذ لم يكن أغناء الواقع . أما مجرد الثبات عنده فهو لا يحتاج الى مأسسة ومؤسسات فهو قائم ولا يحتاج الككثر من أبقاء الوضع على ما هو عليه .

ثانياً وحتى هذه والعلاقات الخاصة والسمات المشتركة، التي تتحدث عنها الوثائق الرسمية وردت بشكل عام وعائم دون تحديد دقيق اللهم الا فيما يتعلق بمسألة والانظمة المتشابهة، مما يعطي الانطباع أن السبب الأساسي لقيام المجلس هو تشاببه الأنظمة، ويقوى ويزيد من هذا الانطباع أن المادة الخامسة في النظام الأساسي للمجلس والمتعلقة بالعضوية قد أقفات هذا الباب وجعلت العضوية قاصرة على الدول الست المؤسسة. بمعنى أخر، فإن الانطباع الذي يخرج به الباحث من الوثائق الرسمية هو أن المجلس عبارة عن مجلس تنسيق بين السلطات السياسية في هذه الدول أولاً وأخيراً وليس مجلس تعاون في مجلس تنسيق بين السلطات السياسية في هذه الدول أولاً وأخيراً وليس مجلس تعاون في محلف المجالات، كما تصرح أحياناً وثلث عن أحياناً الوثائق الرسمية .

ثالثاً: رغم أن المادة الرابعة من النظام السياسي تصرح أن الهدف النهائي للمجلس هو الوصول إلى الوحدة الخليجية (انظر البند الأول من المحادة)، إلا أن تصريحات المسؤولين في دول المجلس تكاد تكون مناقضة للهدف الرسمي المعلن في البند الأول من المادة الرابعة. فعثلاً يؤكد الشيخ صباح الأحمد وزير الخارجية الكويتية بأن دول المجلس لا تهدف إلا إلى «التنسيق والتعاون ونبذ الخلافات وإبعاد المنطقة عن الصراعات الدولية» نافياً أن يكون الهدف هو الوصول إلى وحدة أو اتحاد خليجي(۱). كما أن عبدالله يعقوب بشارة، الأمين العام للمجلس يؤكد أن: «مجلس التعاون هو مجلس تعاون كلماته واضحة لا تترك مجالاً للاجتهادات القسرية»(١)، وفي مكان آخر يؤكد أن موظيفة مجلس التعاون سياسياً وإمنياً، الحفاظ على الأمن والاستقرار في منطقة الخليج وتأمين الأمن الداخلي وصيانة استقبال الدول الأعضاء»(١). ويؤكد الأمين العبام (المتحدث المرسمي باسم وصيانة استقبال الدول الأعضاء»(١). ويؤكد الأمين العبام (المتحدث المرسمي باسم المجلس) الفكرة نفسها، في مكان آخر حيث يقول: «أكبر هاجس للمجلس هو الأمن والاستقرار في المنطقة، وسلامة الجبهة الداخلية وصلابتها»(١).

صحيح أن الأمين العام للمجلس، وغيره من المسؤولين في دول المجلس، حريصون على تأكيد أن الهدف النهائي هو الرحدة، ولكن السؤال الذي يثور هو متى وكيف؟ فمن جهة

<sup>(</sup>١) ورد هذا التصريح في مسميفة والقيس، الكويتية بتاريخ ٢/٤/ ١٩٨١.

<sup>(</sup>Y) انظر عبدالله يعقرب بشارة، محلس التعارن وشرعية التعاون الاقليمي العربي، مجلة التعاون، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر، دو المجة ١٤٠٨هـ، اغسطس ١٩٨٨، ص ٧ - ١٤.

<sup>(</sup>٢) المرجم السابق نعسه

<sup>(</sup>٤) عبدالله يعقرب بشارة، محلس التعاون قطار للغد نص المحطة الأخيرة»، مجلة القعاون، السنة الثانية، العدد السادس، شعبان ١٤٠٧ هـ.، ابريل ١٩٨٧، ص ٩

نجد أن أكثر التصريحات تنيذ مبدأ الوحدة بشكل صريح أو ضعني ومن جهة أخرى، وكما سنجد لاحقا، فان الإجراءات والانجازات التي حققها المجلس حتى هذه اللحظة هي انجازات جزئية ولا تشكل عوامل ايجابية بمعنى الكلمة في سبيل الوصول إلى الوحدة المرجوة. بل أن الأمين العام في احدى مقالاته ترك مسألة الوحدة دون تحديد أو تخطيط حيث يقول: «مجلس التعاون هو كائن لا يستطيع أن ينتظر، ولا يقدر على الجعود، خلق لكي ينعو، وهو كائن يكبر كل يوم، لا قيد على نموه، ولا حدود على حجمه، له بداية معروفة بدأت في ٢٠ مايو ١٩٩٨، وإذا كانت بداية العيلاد معروفة فإن المسيرة لا نهاية لها، لأن أهداف المجلس، كما جاءت في النظام الأساسي هو الوصول إلى وحدة الدول الاعضاء، وهو هدف المجلس، كما جاءت في النظام الأساسي هو الوصول إلى وحدة الدول الاعضاء، وهو هدف المعمى له، تاركين تحقيقه إلى عوامل التاريخ »، ولو أن الانطباع الذي يخرج به القارىء من مثل هذا المقصود ب «عوامل التاريخ »، ولو أن الانطباع الذي يخرج به القارىء من مثل هذا الحديث أن عوامل التاريخ »، ولو أن الانطباع الذي يخرج به القارىء من مثل هذا الحديث أن عوامل التاريخ هي عدم وجود خطة بل أن الأمور متروكة على غاربها، وهذا مالا يرضاه أي شخص حريص على بقاء واستمرارية مثل هذا الكيان الذي تقاءلنا بظهوره على مسرح الأحداث.

رابعاً: رغم أن أعلان التأسيس وكذلك المادة الرابعة من النظام الأساسي قد شددت على التعاون في كافة المجالات وأشادت بصفة خاصة بالتشابه بين الأنظمة، الا أنه، وكما يلاحظ عمر الخطيب، فإن المجال السياسي قد أغفل ذكره تماماً سراء في صيغة الإعلان ال في المادة الرابعة، هوقد ثبت من خلال التجارب العربية الوحدوية التي فشلت، أن سبب فشلها يرجع بشكل أساسي الى افتقارها لأكبر قدر من التنسيق والتكامل والترابط في العجال السياسي قبل أي شيء أخر. لأنه ما قيمة أن نقام هياكل التنسيق والتكامل والترابط في كافة المجالات الاقتصادية والمالية والثقافية... الغ اذا كان مجرد خلاف سياسي بين الدول المعنية بها، أو بين عدد منها، كـغيلا بأن يفرط عقد كل صبيغ التنسيق والتكامل في تلك المجالات جميعها»(٢). اي أن مجلس التعاون ورغم أنه مكون من دول ذات أنظمة سياسية متشابهة في خطرطها العامة، الا أن القطرية تبقى ديدن هذه الدول وذلك من خلال التركيز المبالغ فيه، سواء في الاعلانات الرسمية أو في الممارسة العملية، على مسألة استقلالية والسيادة الوطنية، لكل دولة على حدة. بال انك لنو ادرت المذيباع على أحد المحطات الرسمية الخليجية لاستمعت الى تلك الأهازيج والأغاني والاحاديث التي تمجد إنسان هذه الدول بشكل قطري مبالغ فيه أحياناً مما يوحي بتجذير القطرية لدى المواطن في هذه الدول بدل محاولة اضعافها على حساب الشخصية الخليجية التي هي جزء من الشخصية القومية العربية. بمعنى أخر، فان مجلس التعاون لم يستطع حتى الآن افراز هيئة سياسية عليا تكون فوق السيادات الوطنية للدول الأعضاء وتتجاوز النزعات القطرية لديها بما

<sup>(</sup>١) عبدالله يعترب بشارة، المرجع السابق، ص ٧.

<sup>(</sup>Y) عمر الحطيب، مرجع سابق، ص ۱۷۸ ... ۱۷۹.

يخدم الهدف النهائي الرسمي والمعلن للمجلس ألا وهو الوصول الى وحدة أقطار الخليج.

أما بالنسبة للمجلس الأعلى لمجلس التعاون، والذي يفترض فيه أن يكون هذه الهيئة، فان دوره الفعلي تشاوري (بين أعضاء المجلس) ذو تركيز على المسائل الاجرائية دون أن تكون له قرة الزامية فعلية عليا بما يخالف النزعات أو السياسات القطرية لكل دولة على حدة، وهذا ما يستشقه الباحث بوضوح من خلال المادتين الثامنة والتاسعة من النظام الأساسي للمجلس، صحيح أن المادة الخامسة من النظام الداخلي للمجلس الأعلى تتضمن القول، وليس النص، بالزامية القرارات التي يتخذها المجلس الا أن تعدد السيادات القطرية لا يعطي مجالًا لتنفيذ فعلى كامل اذ لا توجد سلطة مركزية على مستوى المجلس قادرة على فرض القرارات الملزمة قانوباً. أما اذا كانت المسالة مجرد تصوص قانونية فان ميثاق الجامعة العربية وأنظمتها القانونية وأجهزتها الرئيسية أكثر تقدماً من مجلس التعاون في مجال تحقيق التعاون، ولكن الحقيقة والواقع يقولان ان الجامعة العربية رغم هذا التقدم في قوانينها تجاه مسالة التعاون العربي والوحدة العربية، منظمة غيار فاعلة وذلك بسبب استقلالية السيادات ونزعتها القطرية. غير أن هنالك بعض المنطق في مقولة الأمين العام للمجلس مبرراً هذا الوضع بقوله: «تعمل هذه الدول .. مع الحفاظ على هويتها .. من أجل توحيد القوانين والتشريعات واللوائح والأنظمة، وتعمل أيضاً على تعميق وتوثيق الروابط والصلات وأوجه التعاون القائمة بين شعوبها في مختلف المجالات، كما نصت المادة الرابعة من النظام الأساسي للمجلس التي حددت فيها الأهداف، تتحقق هذه الأهداف بالتراضى والاقتناع والتوافق والقبول، حيث لا اكراه ولا فرض، ولا احراج، بل أن زهرة المجلس هي تقديره لخاروف الدول الأعضاء، وهو مجلس يعتمد على الاجماع الذي يعتمد بدوره على التفهم والتفاهم»<sup>(١)</sup>.

منطقية هذا الحديث تكمن في القول بأن مجلس التعاون اعتمد مبدأ التدريج في سبيل الومعول الى اهدافه المعلنة حيث أنه من غير المناسب احداث تغييرات أو اتفاذ قرارات جذرية قد تؤدي الى عكس النتيجة المتوخاة، وهذا شيء مفهوم ومقبول، ولكن وبعد مضي اكثر من ثمان سنوات على انشاء المجلس فان طبيعة عمل المجلس الأعلى ما زالت كما هي دون ظهور بوادر ولو بسيطة عن احتمال تحول هذا المجلس الى هيئة سياسية عليا تكون قراراتها ملزمة قانوناً وفعلاً ممهدة السبيل الى ظهور الوصدة الخليجية كمقدمة لظهور الوحدة العربية الكبرى (هذا هدف بعيد المدى لانطمع حتى أن نرى بوادر له في المستقبل القريب) وذلك كما تنص الوثائق الرسمية لمجلس التعاون ذاتها.

خامساً من كل ذلك نخلص الى الاستنتاج، ونرجو أن نكون مخطئين فيه، الى أن مجلس التعاون كان في نشاته الأولى عبارة عن دردة فعل، تجاه المتغيرات الدولية

<sup>(</sup>١) عبدالله يعقرب بشارة، منجلس التعاون وشرعية التعاون الإقليمي العربيء، مرجع سابق، ص ٩.

والاقليمية والمحلية التي سبق أن تحدثنا عنها، وإن «الهاجس الأمني» كان السبب الأول والأخير لانشاء للجلس. وأخشى ما نخشاه هو أن تتلاشى ردة الفعل هذه أذا أختفت المتغيرات أو الفعل الذي أوجدها في المقام الأول، فييقى المجلس مجرد مظلة تمنيح الشرعية للسيادات القطرية المنضوية تحت لوائه ولا شيء غير ذلك.

عموماً، نستطيع ايجاز وجهة النقار هذه في أسباب وأهداف مجلس التعاون لدول الخليج العربي بالقول إنها تعبير عن التشابه الاجتماعي والسياسي بين دول المجلس في سبيل الوصول التدريجي (المتروك لعوامل التاريخ) الى الوحدة الخليجية كمقدمة للوحدة العربية. أما مسألة التنسيق الأمني في الداخل والخارج وكذلك التنسيق السياسي والاقتصادي تجاه الخارج فانها من الأسباب ولكنها ليست السبب(١).

#### وجهة النظر غير الرسمية:

يكاد أن يكون هنالك اجماع بين متبني وجهة النظر على أن الهاجس الأمني هـو السبب الأول والأخير لقيام مجلس التعاون الخليجي، كما أن الهدف، انطلاقاً من السبب ذاته، هو التنسيق الأمني، في الداخل بصفة خاصة، وذلك بما يضمن الاستقرار السياسي لدول المنطقة وأنظمتها الماكمة. في هذا المجال يقول أحد الباحثين. دوجاء ميلاد مجلس التعاون لأقطار الخليج العربية عام ١٩٨١، كمظهر من مظاهر عملية اعادة الحسابات، وكان هدفه المباشر التنسيق الأمني على الرغم من كل الاردية التي البست لاظهاره بمظهر قومي أو وحدوي أو تعاون اقليمي جدي بين بلدان المنطقة»(١٠). ويقول باحث أخر. «يشغل الهاجس الأمني الجانب الأهم من نشاطات المجلس وانجازاته. فاستحوذت المسائل وقت هذه الاجتماعات»(١٠). ويؤكد القائمون على مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي وقت هذه الاجتماعات»(١٠). ويؤكد القائمون على مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ألمشهد الثاني من مشاهد المستقبل العربي وهو مشهد التنسيق والتعاون. يقول القائمون على المشهد الثاني من مشاهد المستقبل العربي وهو مشهد التنسيق والتعاون. يقول القائمون على المشورع في هذه المسألة ما يلي: موالأرجح أن يكون الهاجس الأمني، الضارجي على المشروع في هذه المسألة ما يلي: موالأرجح أن يكون الهاجس الأمني، الضارجي والداخلي، هو المحرك لنشأة التجمعات الاقليمية... لذلك لم تكن صدفة أن تبلور التجمع والداخلي، هو المحرك لنشأة التجمعات الاقليمية... لذلك لم تكن صدفة أن تبلور التجمع والداخلي، هو المحرك لنشأة التجمعات الاقليمية... لذلك لم تكن صدفة أن تبلور التجمع والداخلي، هو المحرك لنشأة التجمعات الاقليمية... لذلك لم تكن صدفة أن تبلور التجمع

<sup>(</sup>١) أنظر في سبيل معرفة أكبر بوجهة النظر هذه كتاب عبدالله يعقوب بشاره، الأمين العام للمجلس، المعنون مجلس التعاون. المسيرة والتحديات، المسادر عن الأمانة العلمة لمجلس التعاون، الرماض، ١٩٨٧ ويشتمل هذا الكتاب على مجموعة من المحاضرات والتدوات واللقاءات التي القاها وقام بها الأمين العام.

 <sup>(</sup>٢) حادرن حسن النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف). (بيروت. مركر دراسات الرحمة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٧٧ ــ ١٧٨.

 <sup>(</sup>٢) محسن عوض، متحارلات التكامل الاقليمي في الوطن العربيء، مجلة المستقبل العربي، المدد ١٢١، مارس
 ١٩٨١، من ٧٨.

الخليجي (مجلس التعاون) قبل غيره من التجمعات الأخرى الممكنة، وذلك في أعقاب الفجار حرب الخليج، رغم أن فكرته ظلت محل تداول طوال السبعينات. ولكن المحرك الأول واستمراره، قد دفع هذا التجمع للتنسيق والتعاون في مجالات أخرى غير أمنية، أهمها المواصلات والاتصالات، (۱).

والحقيقة أن التعاون في مجال المواصلات والاتصالات وان لم يكن ذا طبيعة امنية بحتة، الا أنه وثيق الصلة بالمسالة الأمنية ويرى الدكتور عبد الله النفيسي(٢)، وهو من أوائل متبني وجهة النظر هذه، أن مجلس التعاون عبارة عن تكريس لتبعية دول الخليج العربية (اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً) للمعسكر الراسمالي بزعامة المولايات المتصدة الأمريكية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأن المجلس، وفق مرئيات وجهة النظر هذه، قد جاء بهدف تنسيق قوى الأمن في دول المجلس بهدف قمع حركات المعارضة الداخلية وملء الفراغ الذي تركه سقوط الشاه في الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة. ويؤكد هذه المعاني بشكل غير مباشر مقالة للسفير القرتسي السابق في المملكة العربية السعودية جورج دو بوتييه يقول في أجزاء منها: ويمكننا القول، استناداً الى العلاقات الاقتصادية الوثيقة القائمة مع أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة، أن مجلس تعاون دول الخليج هو موضوعياً ، حليف العالم الحر. أن الأمن الداخلي، أي الوقاية وقمع الاضطرابات التي موضوع العديد من اجتماعات الوزراء المعنيين، والغاية من وراء ذلك هو تبني اتفاق عام موضوع العديد من اجتماعات الوزراء المعنيين، والغاية من وراء ذلك هو تبني اتفاق عام للأمن الداخلي يكون نوعاً من الانتربول الاقليمي لتنظيم الهجرة وشروط العمل وعمل جواز للأمن الداخلي يكون نوعاً من الانتربول الاقليمي لتنظيم الهجرة وشروط العمل وعمل جواز للقر مشترك بين الدول الست، (٢).

اين نقف من كل ذلك؟ أي الموقفين أو وجهتي النظر هو الأصبح؟ المشكلة في الموضوع أن صاحب أية وجة نظر أو موقف معين ينطلق من قناعات ايمانية أو قيمية مع هذا الاتجاه أو ضد ذلك الاتجاه. والموقف أو القناعة القيمية لا تعدم وسائل التبرير للاقناع بذاتها أذ أن المسألة في نهاية المطاف تبقى موقفاً ايمانياً معيناً. نعن مثلاً لا نشكك، ولا نريد أن نفعل، في نوايا الأمين العام للمجلس أو واضعي النظام الاساسي له، أذ أن قناعتهم قد تكون فعلاً أنه «ليس في الامكان أفضل مما كان»، كما أننا أيضاً لا نشكك في نوايا وقناعات الطرف الآخر الذي يرى أن المسألة لا تعدو أن تكون قضية تنسيق أمني وتكريس لعلاقات تبعية لمراكز الرأسمالية، أذ أن لكل موقف تبريراً والكل قادر على الدفاع

<sup>(</sup>۱) سعد الدين ابراهيم (مسقة) وتحرين، المجتمع والدولة في الوطن العربي، (بيروب مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۸)، من ۲۸۹،

<sup>(</sup>٢) انظر، عبدالله فهد النفيسي، مرجع سيق ذكره.

 <sup>(</sup>٢) حورج دوبوتينه، محلس تعاون دول الطبيع، في بسمة درويش وأينوب الريناشي (مستقان)، امن الخليسج،
 (باريس، مؤسسة الدراسات والمشاريع الاتمائية، بدون تاريخ)، ص ٧٩.

وتبرير موقفه هذا. وتحن، إذا كان الهدف من الدراسة هو الموضوعية، لا نحاكم النوايا ولا نريد فعل ذلك، ولكننا نستقرىء الأحداث وتحاول تكوين وجهة نظر بعيدة عن التشنج العاطفي وقراءة ما في الصدور، وذلك بقدر ما تسمح الأحداث والمعطيات بفعل ذلك. وهذا يقودنا إلى محاولة تقديم مسيرة المجلس من خلال استقراء الاتجازات والاخفاقات مقارنة بالأهداف الرسمية المعلنة ذاتها من ناحية، ويتجاوز هذه الأهداف من ناحية اخرى، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

#### حصيلة التجرية

أمضى مجلس التعاون أكثر من ثماني سنوات من عمره، ورغم أن هذه المدة ليست إلا فترة زمنية وجيزة في عمر الشعوب والمؤسسات لا تساعد على التقويم السليم تماماً ولا تسمح به، ألا أن تقريمنا لحصيلة التجرية لا يستند على اطلاق أحكام مطلقة وليس منطلقه اقتناع قلبي مسبق بنجاح أو غشل مثل هذه التجربة، بقدر ما هو محاولة استقراء موضوعية لم تتم خلال هذه السنوات الثمان كخطوات أولية في سبيل تحقيق الأهداف الكلية، نحن على قناعة من أن مجلس التعاون، وكما يصرح المسؤولون فيه، لا يمثلك عصا سحرية قادرة على قلب تاريخ طويل من القطرية والتجزئة وتضارب المصالح والسياسات وآثار المستعمر والغازي الأجنبي، بل أن كل ذلك يحتاج الى وقت طويل والكثير من الصبر. كل ذلك طرح منطقي من الممكن الاقتناع به ولو جزئياً، غير أن فترة مثل ثلك التي مرت من عمر المجلس كفيلة بأن تكرن حافلة بالكثير من المعطيات الأولية التي تشكل مؤشرات ولوجزئية عن جدية السير نحو تحقيق الأهداف الرسمية المعلنة، فما بالك بتلك الأهداف التي يعتقد الكثير من أبناء المنطقة أنها جديرة بالتحقيق ولو أنها لم ترد ضمن الأهداف الرسمية المعلنة، وهو ما سنتحدث عنه في حينه. نحن، والتكرار هنا من باب الضروريات، لا نريد «محاكمة النوايا» وليس هدفنا الحكم على ما تخفيه الصدور، فهذه مسألة خارجة عن اطار النظرة الموضوعية للأمور، غير أننا أن نتورع عن استنتاج واستخلاص هذه النوايا أذا سمحت المعطيات الموضوعية بذلك وهذاء أن حدث، سوف يكون على أضيق نطاق ممكن. تقويمنا لتجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية سوف يكون قائماً على ثلاثة محاور اساسية: تنظيمياً واقتصادياً، وأمنياً.

# تنظيمياً.

أن الهدف الأساسي لمجلس التعاون، كما ينص على ذلك البند الأول من المادة الرابعة للنظام الأساسي للمجلس، هو الوصول الى الوحدة الخليجية. بل وأكثر من ذلك فان

أحاديث المسؤولين في دول العجلس ترى فيه نموذجاً يحتذى في سبيل الوصول الى الرحدة العربية ذاتها<sup>(١)</sup>. قالى أي حد استطاع المجلس اتخاذ خطوات ايجابية في سبيل تحقيق هذا الهدف من حيث البنى الهيكلية التنظيمية والمؤسسات الدستورية المشتركة.

تحدد المادة السادسة من النظام الأساسي للمجلس اجهزته التنظيمية الاساسية كالتالي:

- ١ المجلس الأعلى وتتبعه هيئة تسوية المنازعات.
  - ٢ ـ المجلس الورّاري.
    - ٢ \_ الأمانة العامة.

وتضيف المادة السادسة بأن: ملكل من هذه الأجهزة انشاء ما تقتضيه الحاجة من أجهزة فرعية». أي أننا نستطيع، من الناحية الشكلية، أن نقسم هذه الأجهزة وفقاً للتصنيف الثلاثي للسلطات الى: السلطة التشريعية وتتركز في بد المجلس الأعلى، السلطة التنفيذية وتتركز في يد المجلس الوزاري، السلطة القضائية وتتركز في يد هيئة تسوية المنازعات. وبما أن هذه الهيئة لا تتمتع بصفة المؤسسة بل ولا حتى بصفة الجهاز الثابت اذ أنها ملحقة أو تابعة للمجلس الأعلى من ناحية، كما أنها، وكما ينص البند الثاني من المادة العاشرة للنظام الأساسي للمجلس، تتشكل وفق رغبة المجلس الأعلى دفي كل حالة على حدة بحسب طبيعة الخلاف، فأن السلطة القضائية في المجلس تتركز أيضاً بيد المجلس الأعلى. وعلى ذلك نستطيع القول أن المجلس الأعلى يشكل السلطتين التشريعية والقضائية والمجلس الوزاري يشكل السلطة التنفيذية (حكومة المجلس ان صبح التعبير). هذا بالنسبة للتقسيم الشكلي، أما بالنسبة للاستقلال النسبي لهذه السلطات بعضها عن البعض الآخر، فنستطيع القول أنه معدوم، فعند النظر الى المادة الثانية عشرة من النظام الأساسي للمجلس التي تحدد اختصاصات المجلس الوزاري نجد أن هذا المجلس مرتبط ارتباطأ كامللا وتامأ بالمجلس الأعلى في كافة الأمور الجوهرية مما يعنى أن المجلس الأعلى، في حقيقة الأمر، يمسك بيده كافة السلطات الثلاث من تشريعية وتنفيذية وقضائية. أما بالنسبة للأمانة العامة فمهمتها بيروقراطية بحتة حيث تتركز وظيفتها في المسائل الاجرائية ونحوها وبذلك فانه لا يمكن تصنيفها ضمن الأجهزة الرئيسية في المجلس ذات المعلاقة بالسلطات الثلاث، وذلك كما يتبين لنا من المادة الخامسة عشرة التي تحدد اختصاصات الأمانة العامة.

رفي الحقيقة، وفي هذا المجال، فانه لا يهمنا بيد من تكون السلطة سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، ولا مدى استقلالية كل منها بقدر ما يهمنا مدى «تعالى»

<sup>(</sup>١) انظر مثلاً كلمة الأمير سعود الفيصل وزير الخارجية السعوبية في منتدى الفكر العربي في ٢٠/٤/ ١٩٨٥ معتران، والرحدة العربية انظرة عامة،، في دور مجلس القعاون في تحافيق الوحدة العربية، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٧، ص ٢٠/١٠.

الأجهزة التي تمثلها قوق السيادات الوطنية أو القطرية للدول الأعضاء في المجلس، وحيث أن المجلس الأعلى هو أهم جهاز فان التركيز سوف يكون عليه بصفة أساسية.

من الملفت للنظر أن المجلس الأعلى ومنذ انشائه بانشاء مجلس التعاون وحتى هذه اللحظة لا يتمتع بصفة الالزام السياسي، أي بكونه سلطة مركزية فوق السلطات القطرية، بالنسبة للدول الأعضاء في المجلس، ولا تبدو في الأفق أية مؤشرات تدل على أن المجلس الأعلى يسير في هذا الاتجاه. بمعنى آخر، قان أعلى سلطة في مجلس التعاون، ألا وهي المجلس الأعلى، ما زالت وظيفتها ذات صفة «تشاورية» حيث بجتمع قادة الدول الأعضاء ويتخذون قراراتهم المتعلقة بالمسائل الجوهرية بالاجماع عند التصويت عليها. ورغم صفة الاجماع هذه (المادة التاسعة من النظام الأساسي) تبقى القرارات أيضاً غير ملزمة على أرض الواقع بالنسبة للدول الأعضاء حيث تقوم كل دولة قطرية من دول المجلس بممارسة سيادتها الرطنية الكاملة في هذا المجال من حيث التنفيذ أو عدمه، وقد عبرت وثائق مجلس التعاون عن هذه النقطة بكل وضوح حيث تقول إحدى هذه الوثائق ما يلي: «وقد أتبع المجلس فلسفة الإقناع والإقتناع، فلا إحراج في عمل المجلس، ولا فرض على من لا تسمح ظروفه بالقبول، فإذا برزت صعوبة لدولة ما في تطبيق قرارات ارتضتها الدول الأخبري، فللا غضاضة من أعفائها حتى تسمح ظروفها،... النهج الآخر الذي أتبعه المجلس ووفر عليه الكثير من الأذى، هو الاعلان بأنه ليس شريكاً في الشؤون الداخلية، فلكل بلد قوانينه وظروفه، ولكل شريحة خصائصها ولكل دولة سيادتهاء(١٠). فإذا كان هناك شيء من المنطق في الجزء الأول من هذه المقولة أو هذا الطرح، فإن الجزء الثاني خال من قوة الاقتاع.

ورغم المآخذ الكثيرة التي يمكن أن تؤخذ على شرط الإجماع في التصويت في المجلس الأعلى من حيث انه يعرقل اتخاذ القرارات التي قد تخدم هدف الهحدة المعلن الاستطيع آية دولة عضو أن تمنع اتخاذ قرار معين إذا رأت فيه تهديداً لسيادتها الوطنية القطرية، وفي هذا تكريس للتجزئة وعرقلة لتحقيق هدف الوحدة الذي هـو الهدف الأول المعلن في النظام الأسلمي للمجلس... نقول أنه رغم وجود مثل هذه المآخذ والمثالب على شرط الاجماع مأخوذاً في إطار الهدف المعلن، فإنه من الممكن قبوله وقتياً على الأقل إذا كانت القرارات التي تتخذ في ضوئه تكتسب صفة الألزام السياسي. ولكن المشكلة أن مثل هذه القرارات، رغم اتخاذها في ضوء شرط الاجماع، فإنها في الحقيقة غير ملزمة سياسياً لأية دولة عضو إذ تبقى السيادة الوطنية هي المرجع الأول والأخير وذلك كما يتضح من النص السابق. كما أن النظام الأساسي للمجلس خال من أية إشارة إلى مسألة الإلزام هذه بشكل صريح وراضح وغير قابل للتأويل، مما يدل أو يعني أن مسألة التطبيق للقرارات هي مسألة «تطرعية» من الناحية الفعلية بالنسية للسيادات الوطنية.

<sup>(</sup>١) المرجع السابق، ص ٢٩

ورغم أنه قد مر الآن أكثر من ثماني سنوات على قيام مجلس النعاون لدول الخليج العربية، ورغم أن الكثير من المثقفين المهتمين بالقضايا الخليجية قد أبدوا مآخذهم على شرط الاجماع هذا وما يتبعه من صفة تطوعية لتنفيذ القرارات، وما قد يؤدي إليه من نتائج ضارة بمبدأ الوحدة، ألا أنه لم تظهر أية بادرة إيجابية في سبيل إصلاح هذا الخلل، إذا كان الهدف فعلاً هو الوصول إلى الوحدة الخليجية كما يقول النظام الاساسي للمجلس<sup>(1)</sup> بمعنى آخر فإن الممارسة تقع على طرف مناقض للنظرية أو الهدف الرسمي المعلن ونخرج من ذلك كله بأن القائمين على مجلس التعاون بريدون تحقيق ما لا يتحقق أو الستحيل وذلك بمقارنة الأهداف المعلنة مع الممارسات العملية والوضع التنظيمي للمجلس، يريدون تحقيق الوحدة وفي الوقت ذاته احتفاظ الوحدات الداخلة في هذه الموحدة بسيادتها الموطنية والقطرية كاملة غير منقوصة في أي جانب من جوانبها، وهذه، في حقيقة الأمر، معادلة مستحيلة.

اما إذا كانت مسألة الوحدة الخليجية مجرد دبياجة ادبية أو نص قانوني وجد في النظام الأساسي دون مضمون محدد أو معنى معين، فمن الأفضل الغاؤه وذلك في سبيل أن تكون الأمور اكثر وضوحاً ودقة وتعبيراً عن القصد والهدف الفعلي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان المراد من مجلس التعاون هو إنشاء منظمة إقليمية (أو شبه إقليمية) فإنه يجب النص على ذلك صراحة في النظام الأساسي، دون الحديث عن مسألة الوحدة، وذلك حتى لا تختلط الأمور وتتشابك الأهداف والمقاصد وتضيع الحقيقة في خضم ذلك كله. فمن المعلوم أن هنالك ثلاثة مبادىء إساسية يجب أن تترفر في حالة أنشاء منظمة دولية أو اقليمية وهي مبدأ القبول ومبدأ السيادة ومبدأ الوظيفية. ويرى البعض أن مثل هذه المبادىء متوفرة في مجلس التعاون الخليجي ولأجل ذلك اعتبروها منظمة اقليمية وليست تجمعاً وحدوياً ضمناً (٢). غير أن الغموض الذي يكتنف مجلس التعاون هو إيراده هدف الوحدة كأول أهداقه مما يجعله شكلاً وممارسة منظمة اقليمية، أما مضموباً فإنه تجمع وحدوي، وهنا تبرز المعضلة.

وإذا كان عدف الوحدة مقصداً وغاية فعلية لمجلس التصاون، فإنه من الضروري والواجب إحداث تغييرات هيكلية تنظيمية معينة وذلك في سبيل خلق مؤسسات مشتركة فوق قطرية تتمتع بصفة الإلىزام السياسي وصفة العلوية فوق السيادات الوطنية، وفي ذلك

(١) انظر في هذا المجال، عمر الخطيب، مرجع سابق، وكذلك على خليفة الكواري، ذحق استراتيجية بديلة للتنمية
الشاملة، (بيروت، مركز دراسات الرحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٩٠٠.

<sup>(</sup>۲) انظر مثلاً عطيه حسين أفتدي عطيه، معجلس الثعان وظاهرة التكامل الدواي»، في مجلة الشعاون، العدد الثالث عشر، المعدة الرابعة، رجب ١٤٤٩هـ، مبارس ١٩٨٩، ص ٢٣، وكليك عبد اللطيف ينوسف الحمد، متحلس الثعارن. التجربة والدروس، في مجلة الشعاون، العدد الحادي عشر، السنة الشائذة، ذو الحجة ١٤٠٨هـ، أعسطس ١٩٨٨، ص ١٩٨٨، وكذلك عمر الشطيب، مرجع سيق دكره، ص ١٨٨٠.

فقط نكرن بصدد «تجمع وحدوي» وليس مجرد منظمة إقليمية لا أعتقد أنها سوف تنفوق في قراراتها على الجامعة للعربية المتقوقة في قراراتها واتفاقياتها على المراحل الاولى من السوق الاوروبية المشتركة ذاتها ولكن مع بقاء جانب التنفيذ جامداً أو مجمداً. وعندما تحدث مثل هذه التغيرات الهيكلية فإنه سوف يكون هذالك ضابط يحد من السيادات الوطنية القطرية بما يحد من صلاحيات السلطات القطرية، ولكن هذا هو أقل ثمن ممكن الوحدة، إذ لا وحدة بغير ثمن ولا وحدة بغير تضحيات ولا وحدة بغير ألم لبعض الشرائح الاجتماعية والنخب السياسية، ولكنه ألم وقتي وجزئي في سبيل مستقبل أفضل وكلي، أي لعموم مجتمعات الخليج وشعوبها. هكذا يقول التاريخ وهكذا تعلمنا تجارب التاريخ في مسألة الوحدة. أن أول ما تعلمناه في مبادىء السياسة أن الالزام والاكراء هما أبرز صفات السلطة التي السياسية، فإذا ما أريد تحقيق وحدة خليجية حقاً فلا بد من قيام مثل هذه السلطة التي سوف تكون بلا معنى اذا خلت من عنصر الالزام السياسي. والحقيقة أن هذا القصور التنظيمي في بنية المجلس سوف يكون له أثار سلبية عديدة على كافة الاتفاقيات والقرارات التي يتخذها المجلس في الشؤون الأخرى وذلك من حيث التنفيذ الفعلي.

# اقتصادياً:.

لا ربيب في أن المدخل الاقتصادي لتحقيق الوحدة هو أفضل المداخل إذ أنه، وعن طريق هذا المدخل، تتشابك مصالح مختلف الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية في مختلف الاقطار مما يخلق نوعاً من الوجي يتجاوز الإطار القطري إو الإقليمي حيث تجد مثل هذه الطبقات والفئات والشرائح أن مصلحتها تصبح اكثر تحققاً كلما أصبح هنالك تجاوزاً كبر للأقليمية والقطرية، هكذا يقول تاريخ الوحدات الناجحة في المعمر الحديث وخاصة تجربة الوحدة الألمانية، ومن الجلي أن القائمين على مجلس التعاون ومنظريه لديهم وعي كامل بهذه الحقيقة نستشفه من تبنيهم لهذا المدخل في اقامة الروابط بين أقطارهم وكذلك نستشفه من التركيز على المسألة الاقتصادية في كل البيانات الختامية لدورات المجلس الأعلى، وفي النظام الأساسي، وفي اعلان أبو ظبي، وأخيراً في الاتفاقية الاقتصادية الموحدة التي تم التوقيع عليها في مدينة الرياض السعودية في ١٥/١/١/١٠ وحيث أن هذه الاتفاقية هي السعودية في ١٥/١/١/١٠ وحيث أن هذه الاتفاقية هي المجلس ألمجلس في هذا المجال، فأن التركيز سوف يكون منصباً عليها.

عند استعراض هذه الاتفاقية نجد أنها مقسمة الى سنة فصول تركز على جوانب

<sup>(</sup>١) انظر البيانات الختامية لدورات المجلس الأعلى: من الدورة الأولى الى الدورة الثامنة، محلس التعاون لدول الخليج الخربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٨، وكذلك الإنفاقية الإقتصادية، مجلس التعاون للدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، ١٩٨٨.

التعاون الاقتصادي وقصل سابع يتضمن أحكاماً ختامية. وفي الحقيقة فإن الفصول الستة الأولى من الاتفاقية تعالج كافة الجوانب الاقتصادية الأساسية في مجال التبادل التجاري، وانتقال الأموال والأفراد وممارسة النشاط الاقتصادي، والتنسيق الانمائي، والتعاون الفني، والنقل والمواصلات، وأخبرا التعاون المالي والنقدي وتعتبر هذه الاتفاقبة اطارا نظريا للتعاون الاقتصادي وكذلك برنامج عمل لا أعتقد أن هناك أقضل منه، هذا أذا رأت مواده وبنوده النور ولم تبق حبراً على ورق كما حدث للاتفاقات الاقتصادية العربية في اطار جامعة الدول العربية واتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية بشكل خاص، غير أن هنالك أسباباً موضوعية تقف في الواقع حائلًا وعائقاً دون تنفيذ بنود هذه الاتفاقية، هذه الأسباب تدور في جوهرها حول المسألة السياسية، ونقصد بذلك النزعة القطرية لكل دولة على حدة وتشبثها بمقولة السيادة الوطنية المستقلة. وذلك يجعلنا نقف وجهاً لوجه أمام تلك المعادلة المستحيلة التيُّ سبق الحديث عنها: تحقيق الوحدة أو التكامل مع الاحتفاظ الكامل بالسيادات الوطنية القطرية. فالبنى الاقتصادية ـ الاجتماعية في دول المجلس وكذلك التشريعات المتعلقة بالجانب الاقتصادي هي على طرقى نقيض بهذه الدرجة أو تلك مع نصوص روح الاتفاقية الاقتصادية(١). ويعبر عبد اللطيف يرسف الحمد عن هذه النقطة بالذات حين يقول: مريمكن القول اجمالاً أنه بالرغم من الاتجاهات الايجابية التي تضمنتها اتفاقية الوحدة الاقتصادية، توجد هناك العديد من الصعربات التي اذا لم يصر الى حلها فسوف تبقى هذه الاتفاقية حبراً على ورق، وإذا صبح القول أن هذه الاتفاقية ليست ببرنامج عمل واقعي وانما بمثابة اطار نظري عام يتضمن مجموعة من الخطوط العامة لمسار التعاون الاقتصادي الخليجي، قان ذلك لا يعني أن هذه الخطوط تتوافق مع مجريات الأمور في اقتصاديات هذه الدول. أذ أن البنى الاقتصادية ومجموعة الاجراءات والتشريعات التي تحكم نشاطها تحتري على العديد من التناقضات مع توجهات هذه الاتفاقية، وما لم تتبع هذه الاتفاقية خطرات عملية تتناول تغيير هذه البنى والتشريعات القطرية التي تحكمها فستبقى عديمة الفاعلية» <sup>(٢)</sup>.

صحيح أن عملية تغيير هذه البني والتشريعات القطرية مسألة صعبة وذلك لأنها مرتبطة أساساً بمصالح طبقات وفئات اجتماعية في كل قطر خليجي على حدة، ألا أن القرار السياسي كان هو العامل الحاسم في مثل هذه الأمور. بمعنى أخر، فأن الحل لا يكون الا بتحول المجلس الأعلى لمجلس التعاون الى سلطة فعلية ذات صفة الزامية فعلية وذات ارادة فعلية في الرحدة الخليجية بحيث تتخذ من القرارات الالزامية الفعلية ما يعيد ترتبب البيت الخليجي من الناحية الاقتصادية بما يكفل تشابك المصالح فوق القطرية وبالتالي

<sup>(</sup>١) انظر مثلًا الإنظمة والتشريعات الصناعية في دول مجلس التعاون، مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الأمانة العامة، الرياض، بدون تاريخ.

<sup>(</sup>Y) عبد اللطيف يرسف الحمد، مرجع سأبق، ص ١١٩٠.

تمهيد الطريق أمام الوحدة. ولعل أضعف الايمان في هذا المجال أنشاء هيئة مركزية عليا ذات صلاحيات تطبيقية واسعة وسلطة الزام فوق قطرية مهمتها متابعة تنفيذ بنود الاتفاقية ولعلنا نتساءل في هذا المجال مع عمر الخطيب بأنه داذا كانت نصوص الاتفاقية المذكورة قد ذهبت الى هذه الدرجة المتقدمة من التعاون الاقتصادي الخليجي المشترك، فأننا لا ندري لماذا لا تبادر الدول الأعضاء في مجلس التعاون بالاعلان رسمياً عن قيام السوق الخليجية المشتركة بعد أن تضع تلك النصوص موضع التطبيق، (۱۱).

كما أن هنالك أسباباً الحرى تقف عائقاً في طريق تنفيذ بنود الاتفاقية الاقتصادية نوجزها كما يلي (٢):

١ – ان الاقتصادیات الخلیجیة عبارة عن اقتصادیات احادیة الجانب: بمعنی انها تعتمد علی انتاج سلعة واحدة هی النفط الیس فقط کمصدر رئیسی من مصادر الدخل القومی ولکن کعنصر اساسی فی تحریك العملیة الاقتصادیة هذا من ناحیة، ومن ناحیة آخری فانه، ونتیجة أحادیة الاقتصادیات الخلیجیة، فان مجتمعات الفلیج قد تحوات الی مجتمعات استهلاکیة تعتمد فی استهلاکها هذا علی الخارج. ینتج عن هذه الحقیقة آثران سلبیان اساسیان، فمن ناحیة نجد أن غیاب التنوع الاقتصادی یشکل عائقاً لنمو التجارة البینیة بین الدول المجلس بما لذلك من آثر علی عدم تشابك المصافح فـوق القطریة، ومن ناحیة أخری نمو طبقة أو شرائح اجتماعیة تجاریة (برجوازیة کمبرادوریة کما تصفها بعض ناحیة أخری نمو طبقة أو شرائح اجتماعیة تجاریة (برجوازیة کمبرادوریة کما تصفها بعض الادبیات) تنافسیة فی مختلف أقطار المجلس تجد مصلحتها فی التعامل مـع المصدر الاجنبی وتشکل عائقاً لأی تغییر محتمل فی البنی الاقتصادیة ـ الاجتماعیة والتشریعات الاقتصادیة التی تضر بمصالحها الفئویة والطبقیة، وبالتالی تـتحول مثل هذه الطبقـات والشرائـع إلـی حجر عثرة فی طریق التکـامل والاندمـاج ومن ثم الوحدة.

٢ – التناقض بين القطري وما فوق القطري وذلك قيما يتعلق بمسألة التشريعات والقوانين الاقتصادية التي في حقيقتها انما تعكس مصالح الفئات والطبقات والشرائح الاجتماعية القطرية ذات المصلحة في استمرار التجزئة وحماية الدولة القطرية، بما يؤدي اليه ذلك من اعاقة سريان حركة التجارة والمال والافراد بين دول المجلس.

٢ - مسار أو اتجاه الاستثمار المالي والنقدي، سواء الحكومي العام والخاص، يسير في اتجاه تنافسي وليس تكاملياً، واستثمارها عادة ما يكون في الاسواق الاجنبية نفسها مما يزيد من حدة التنافس ويقلل من أوجه التكامل<sup>(3)</sup>. لئن قامت مؤسسة و تعاونية »

<sup>(</sup>١) عمر الخطيب، مرجم سابق، من ١٩٠٠.

<sup>(</sup>٢) انظر عبد اللطيف الحدد، مرجع سابق، عن ١١٩.

<sup>(</sup>٣) عطيه حسين عطيه، مرجع سابق، ص ٧٧.

<sup>(</sup>٤) عبد اللطيف الحمد، مرجع سابق، ص ١٦٩.

خليجية بهدف الاستثمار هي دمؤسسة الخليج الاستثمار (وافق المجلس الاعلى في دورته الثالثة في المنامة بتاريخ ٩ – ١١ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٧ على انشاء المؤسسة براسمال حدد لاحقاً بألفين ومائة مليون دولار امريكي، بمقر دائم هو الكويت، وتم عقد الاجتماع التأسيسي في ١٩٨٢/١٠/١ في مدية الرياض) الا أن وثائق المجلس لا تذكر شيئاً عن انجازاتها أو أعمالها منذ تاريخ اجتماع أول مجلس ادارة للمؤسسة في الكويت بتاريخ ٣٠ نوفمبر ١٩٨٣/١٠).

من ناحية أخرى، فأن تركز الاستثمارات المالية والنقدية الخليجية في الغرب الرأسمالي يزيد من حدة تبعية أقطار المجلس للغرب ويجعلها أكثر قابلية للتأثر بضغوط تلك الدول المستثمر فيها مما يضعف، أو حتى يلغي، استقلالية القرار السياسي في دول مجلس التعاون (٢). لماذا لا تجد هذه الاستثمارات قنوات أخرى أكثر انتاجية ونفعاً لاقتصاديات المنطقة بدل أن تكون أرقاماً في بنوك الغرب أو محركاً لاقتصاده وموظفاً لأبنائه. لماذا لا تكون هذه الاستثمارات محركاً لاقتصاده وموظفاً لأبنائه العرب على أقل تقدير.

من أجل هذه الأسباب نجد أن معظم بنود الاتفاقية الاقتصادية لم يخرج ألى حيز التنفيذ الا في القليل منه. فالتبادل التجاري البيني لم يرتفع ألى مستوى يزيد من درجة التشابك التجاري بين أعضاء المجلس (انظر جدول رقم أ)، والتعرفة الجمركية الموحدة تجاه الخارج لم تخرج ألى حيز الوجود رغم أنه من المفروض أن تكون واقعاً علموساً عام ١٩٨٧ (كل ما أتفق عليه هـو وضع حد أدنى للرسوم الجمركية المفروضة على السلم الاجنبية مقداره ٥٤٪ وحد أعلى مقداره ٢٠٪ اعتباراً من أول سبتمبر (أيلول) سنة وذلك نظراً لاوضاعها الاقتصادية والظروف الخاصة بمنتوجاتها الوطنية: (١٩٨٥) فذا بالاضافة ألى أن العملة لم تتوحد رغم نص الاتفاقية على ذلك (المادة الثانية والعشرون) وليس هنالك بوادر تشير إلى السير في هذا الاتجاه، وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى في مواجهة تناقض المقطري وما فرق القطري.

 <sup>(</sup>١) انظر القرارات والخطوات التي اتخذت لتطبيق الاتفاقية الاقتصادية الموحدة، مطس التعارن أدول الخليج العربية، الأمانة العلمة، الرياض، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧.

<sup>(</sup>٢) أنظر: عبدالله النفيسي، مرجع سايق، ص ٢٢ ـ ١ ٤٠.

<sup>(</sup>۲) محمن عرض، مرجع سابق، ص ۷۹.

### جدول رقم (۱) اجمالي التبادل التجاري بين دول المجلس ( ۱۹۸۱ ــ ۱۹۸۸ )

(مليون دولار)

نسبة التجارة البينية الى حجم التبادل التجاري	نسبة الثقيير	الاجمالي	الواردات	الصلارات	السيئة
/Y, %		78.8.0	Y177, -	6,7473	1141
<b>γΨ,</b> ε	71-	₹₹₹₹	44.44	£4£+,Y	1444
% <b>*</b> , •	Z33- 1	0.04,4	334+,0	7777,1	1588
ZY,A	X4	£40 <b>7</b> ,V	۱۷۲۸,۰	7710,7	1448
72,A	Xx	£AYY,4	Y-0A,%	7,0147	19.40
.ε, <b>4</b>	/Yo-	7374,3	1881,4	٧,٧٢٢	14.47

المصدر؛ النشرة الاقتصادية، العدد الثالث ١٩٨٨، الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، الرياض .

# امنياً:

على الرغم من أن المسألة الأمنية (داخلياً وخارجياً) لم يأت ذكر لها سواء في الاعلان الرسمي عن قيام المجلس أو في النظام الأساسي، الا أنها أكثر المسائل استحواذاً على الاهتمام من قبل دول المجلس، وقد برر عدم ذكر المسألة الأمنية في أعلان التأسيس بالخشية من سوء التفسير أو التأويل من كون مجلس التعاون تكتلاً أو حلفاً عسكرياً موجهاً ضد الآخرين (١).

ففي المجال الدفاعي، كانت قمنا الكويت (٢٧ ـ ٢٨ نوفمبر ١٩٨٤) ومسقط (٣ ـ ٣ نوفمبر ١٩٨٥) انطلاقة في هذا المجال حيث كان من نتائجهما الاتفاق على اطار للتعاون الدفاعي واستراتيجية دفاعية معينة لدول المجلس، كما تم انشاء قوة عسكرية مشتركة (قوات درع الحزيرة) بقيادة عسكرية خليجية مشتركة ومقر ثابت هو قاعدة الملك خالد العسكرية، وقد كان المأمول من قوات درع الجزيرة أن تلعب دور «قوة تـدخل سـريع» خليجية وذلك للدفاع عن أمن واستقرار المنطقة داخلياً وخارجياً (٢). كما أن هنالك محاولات

<sup>(</sup>١) انظر: عمر الحطيب، مرجع سايق، ص ١٩١ ـ ١٩٣

<sup>(</sup>۲) محسن عرض، مرجع سابق، ص ۷۹.

للتنسيق في مجال التسليح من حيث توحيد، أو تحقيق الانسجام، في انظمة التسلح من ناحية والاتفاق على مصادر السلاح من ناحية أخرى.

وفي الحقيقة فاننا لا نستطيع الحكم على مدى كفاءة قوات درع الجزيرة حيث انه لم تتبع الفرصة لها لاختبار قدراتها عملياً في مجابهة فعلية (\*). غير اننا نستطيع استنتاج هذه الكفاءة وذلك من خلال عدة مؤشرات وعوامل نعتقد آنها تشكل عوائق جرهرية في سبيل ارتفاع هذه الكفاءة من ناحية وفي درجة التعاون الدفاعي من ناحية آخرى. هذه المؤشرات والعوامل نستطيع أن نعددها بايجاز بالقول انها النزعة القطرية في سبيل تثبيت السيادات الوطنية، عوامل بنيوية، والاختراق الأجنبي لهذه القوات.

بالنسبة للنزعة القطرية فانها، وكشانها في كافة أوجه التعاون، يُعتبر أهم العواثق في سبيل قيام تعاون دفاعي قادر على حماية المنطقة بسواعد أبنائها. اذ إن التشبث الشديد، الذي يصل أحياناً الى حد الهوس، بمسألة السيادة الوطنية والاستقلال الذاتي يؤدي الى محاولة مأسسة التنظيمات الوطنية على أسس قطرية شديدة النزعة والمؤسسة العسكرية تعتبر من أبرز هذه المؤسسات أن لم تكن أبرزها من حيث مدى تنظيمها والقوة التي تمثلها والدور الذي من الممكن أن تلعبه سياسياً في المقام الأول. لذلك فأن هذه المؤسسة خاضعة أكثر من غيرها للتنشئة الرسمية القائمة على تجذير القطرية والوطنية القائمة على أساسها وذلك بما يخدم الاستقلالية المطلقة للسيادات الوطنية القطرية، وكل ذلك هو في خاتمة المطاف يشكل عائقاً اساسياً للتعاون في مجال الأمن الخارجي أو الدفاع، فالمؤسسة العسكرية، وفق المعطيات السابقة، أكثر المؤسسات حساسية تجاه القطرية والسيادة الوطنية وبالتالي قد تكون اكثرها رفضاً لأي شكل من اشكال التعاون الذي قد يهدد القطرية والسيادة الوطنية. وفي هذا المجال، يعلق انتوني كدوردسمان، وهد خبير في الشؤون العسكرية الخليجية، على هذه المسألة حيث يقول: طقد اثبتت الدول الأعضاء (في مجلس التعاون) أنها غير قادرة على الاتفاق حول صبيغة محددة مقبولة للتعاون الدفاعي، كما أن بعض المشكلات القديمة، وذلك مثل خوف الامارات من النفوذ العمائي على العناصر العمانية في القوات المسلحة للامارات، قد تحول الي قضية ٤(١). بمعنى أخر، فأن التعاون في مجال الدفاع يحد منه وبشكل كبير جداً خوف الدول الأعضاء بعضها من البعض الأخر من حيث الهيمنية العسكرية لإحداهما على الأخرى وذلك انطلاقياً من الخوف البدائم على السيادة الوطنية المستقلة لهذه الدول، وبالتالي على وجودها كدولة مستقلة ذات سيادة لم تنلها الا حديثاً (١٩٧١ بالنسبة لمعظمها).

<sup>(\*)</sup> نذكر القاريء أن هذا البحث قدّم عام ١٩٨٩.

Anthony H. Cordesman, The Gulf and the Search for Strategic Stability (Boulder Westview (1) Press, 1984), p. 631.

أما بالنسبة للعوامل البنيوية فتستطيع ايجازها بالقول أتها تشمل قلة عدد السكان، الحجم الجغرافي الصغير، النزاعات التقليدية بين دول المجلس، والنقص في التخطيط العسكري الفعال(١٠). غير أن أهم هذه العوامل كعوائق للتعاون الدفاعي هي في رأينا قلة عدد السكان، والصراعات التقليدية، والنقص في التخطيط (انظر جدول ٢ و٢)، فثلاث من دول المجلس الست (الامارات، قطر والكويت) يشكل المواطنون فيها أقلية، وفي الحقيقة فان هذا الوضع غير طبيعي البتة. كما أن الدول الثلاث الأخرى يشكل فيها الأجانب نسبة عالية جداً. قلة المواطنين بالاضمافة الى أسلوب التجنيد في دول المجلس (تطوعية) دفع المؤسسة العسكرية في بعض هذه الدول الى اللجوء الى العنصر الأجنبي من ناحية والى تقديم مزايا مادية كبيرة للعاملين في القطاع العسكري، وكلا العاملين بشكلان عامل ضعف لا قوة بالنسبة للقوات المسلحة. قالأجنبي لا يمكن أن يدافع عن أرض لا ينتمي اليها كما أن المنتمي الى المؤسسة العسكرية السباب مادية بحثة لا يمكن ان يكون انتساؤه بدافسع الدفاع عن الأرض فاذا كانت هذه التناقضات موجودة في المجال الوطني القطري فلا بد أن يكون لها انعكاس على مجال التعاون فوق القطيري. فالمؤسسة العسكرية الحالية في دول المجلس خلقت لنفسها مزايا ومصالح معينة تتناقض في جوهرها مع مسألة التعاون ولا تتحقق الاعلى المستوى القطري، وبالتالي فانها تحولت الى ما يشبه مجماعة مصلحة» تقف على نقيض معين مع التعاون الذي لابد وأن يكون بدرجة أو أخرى على حساب وجودها المستقل، وهذا يعود بنا مرة أخرى الى مسألة التركيز الهوسى على مسألة السيادة الوطنية المستقلبة وما يتبرتب على ذلك من سيباسات مختلفة تجاء المسبألة العسكبرية والتعباون الدفاعي(٢).

أما النزاعات التقليدية بين دول المجلس (قطر والبحرين أو عمان والامارات مثلاً) فهي ذات جذور تاريخية تتعلق بالعلاقات التاريخية بين الأسر الحاكمة في المنطقة من ناحية، وذات جذور جغرافية تتعلق بمسألة الحدود و«السيادة» الوطنية والتي ظهرت مع تحول أمارات ومشيخات المنطقة الى دول حديثة بالمعنى القانوني(٢). هذه العلاقات القائمة على شيء من «الريبة» ذات الجذور التاريخية، والتي تحتاج في بحثها الى دراسة مستقلة في الواقع، تعيق مسألة التعاون في شتى صورها من ناحية عامة وفي الناحية الدفاعية خاصة وذلك انطلاقة من هاجس «الهيمنة» من قبل أحد الأطراف على الآخر، بل أنه يدفع دول المنطقة الى تحبيذ التعاون العسكري مع القوى الأجنبية على حساب القوى المحلية، وهذا

Emile A. Nakhieh, The Gulf Cooperation Council: Politics, Problems and Prospects (New York (1) Praeger, 1986), p. 45.

Anthony H. Cordesman, Op. Cit., p.490.

 <sup>(</sup>٢) «هجت دربي - درافدة، متغربة، ولكنها باقية. تتاقضات الدول السربية القطارية»، مجلة المستقبل العسربي،
 العدد ١٠٥، نوفمبر، ١٩٨٧، من ٢١ ـ ٥١.

جدول رقم (٢) مؤشرات القوة العسكرية لدول مجلس التعاون الخليجي (١٩٨٤ – ١٩٨٢)

البسبة للمثوية غلامقاق المسكري من الدخل الوطمي	اليسمة العثوية للقوان المسلحة الى عدد السكان	املوب التجنيد	عدد القوات المسلحة (مالإلف)	النسبة المثوية اخير المواطنين	عبد السكان (بالمليون)	الدولة
1.	1,0	من خارج الدولة بـ تطوعي <sup>(١)</sup>	£9.	VV	1,1	لامارات
٧	1,7	تناوعي	Υ,Υ	177	3,-	البحرين
N.	17.1	تطوعي	(701,0	Y0	A ]	السعودية
44	Ψ,Ψ	تطوعي	YT,0	77	\ \ \	عمان
4	٧	من البادية _تطوعي	3	VV	٠,٣	فبار
*		اجباري (۱۹۷۸) قاتوناً تطرعي فعلاً	3,77	"	1,0	الكويت
۱۱,٦ (متوسط)	۱٫۸ (مترسط)	نطوعي (عسوماً)	124,1	۱۰ (متوسط)	17,7	المجموع

<sup>(</sup>١) معظم المقطوعين من العمانيين.

Anthony H. Cordesman, The Gulf and The Search for Strategic المعدر: استقيت هذه المعلومات من Stability, (Boulder: Westview Press, 1984).

جدول رقم (٣) بعض مؤشرات القوة العسكرية للدول الأخرى في المنطقة ( ١٩٨٣ ـ ١٩٨٨ )

	النسبة المثوية لعدد القوات المسلحة الى عدد السكان	عدد القوات المسلحة (مالالف)	النسبة المئوية لغير المواطنين	عدد السكان (بالمليون)	الدولة
11_Y	E,A	۲	۲	٤١,٥	إيران
72	٣,٥	7,776	٦	18,8	العراق
14	٠,٣	71,7	_	٧,٢	اليس (ش)
14	1,4	Y0,0	_	٧,٠	اليمن (ج)

المصدر؛ معلومات استقيت من العصدر السابق،

<sup>(</sup>٢) هذا العدد غير متضمن لحوالي ٢٥ الفاَّ من اقراد الحرس الوطني،

يقع في تناقض شديد مع مقولة القائمين على المجلس بأن حماية الخليج يجب أن تكون من مهمة أبنائه(١٠).

عموماً نستطيع ايجاز العوامل البنبوية التي تقف حائلًا دون قيام تعاون دفاعي فعال بين دول المجلس بعيشر نقاط أوردها كوردسمان<sup>(٢)</sup>:

- ١ الافتقار الى التربية والتثقيف بين العاملين في القطاع العسكري.
- ٢ ... التعييز الشديد في المكانة بين الضباط والمجندين مما يعيق قيام قيادة ملائمة وتعاون.
- ٣ ـ عدم استعداد الضباط للانخراط في التدريب والصيانة اللذين يُعتبران اعسالًا يدوية.
  - ٤ ـ عدم الاستعداد للانخراط في أعمال الصبيانة المتطورة والإجراءات اللوجستية.
    - المركزية المبالغ فيها المزمنة في اتخاذ القرار والادارة.
    - ٦ ينتج عن ذلك افتقار في التعاون والتنسيق في مجال الخدمات المتداخلة.
      - ٧ ـ المجزعن التسبير القعال لأنظمة الإدارة.
        - ٨ ـ المحاباة ووتسيس، اجراءات الترقية.
      - ٩ الاعتماد الشديد على النصبح والمساعدة الأجنبية.
- ١٠ عدم الاستعداد لتبليغ الحقيقة الفعلية عما يمكن أن يكون تهديداً سياسياً أو مهنياً ومشكلات القوات.

أما بالنسبة للاختراق الأجنبي للقوات المسلحة في دول مجلس التعاون، فيكفي أن نعلم، دون تعليق، المعلومات التالية: في الإمارات العربية المتحدة يشكل الأردنيون نسبة كبيرة من الضباط في الجيش، والباكستانيون في سلاح الطيران، بالإضافة الى العديد من الضباط البريطانيين في مجال العقود. وفي البحرين هنالك مدرسة للبحرية الأمريكية، كما أن القوات الأمريكية تستخدم التسهيلات البحرية البحرينية. وفي عمان يوجد ١٤٠ ضابطأ بريطانيا عاملاً في القوات المسلحة، كما أن ثلث الجيش برمته يتكون من عناصر بلوشية مدربة ومتخصصة. وفي السعودية يوجد ما يقارب ٤٠ الف عنصر اجنبي (أمريكيون، بريطانيون، فرنسيون، باكستانيون، مصريون، وجنسيات أخرى) يعملون في المجال بريطانيون، فرنسيون، باكستانيون، مصريون، وجنسيات أخرى) يعملون في المجال العسكري والمدني المتعلق به. وفي قطر نسبة كبيرة من الخبراء هم من بريطانيا والباكستان وجنسيات عربية متعددة. وفي الكويت ثمة أعداد كبيرة من المدربين الأمريكيين والخبراء والمستشارين السوفييت والضياط البريطانيين والمدربين القرنسيين بالاضافة الى والمستشارين السوفييت والضياط البريطانيين والمدربين القرنسيين بالاضافة الى

Emile Nakhleh, Op Cit, pp. 40 41, أمي ممال التعاري العسكري بين دول الخليج والقرى الكيرى، انظر: \ 104 p 104

Cordesman, Op. Cit., p. 490 (\*)

مستشارين بحريين باكستانيين وكذلك ضباط مصريين واردنيين للمساعدة في نظام التجنيد الاجباري<sup>(۱)</sup>.

أما في المجال الأمنى الداخلي، فقد أقرت قمة الرياض الثامنة (٢٦ ـ ٢٩ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧) الاستراتيجية الأمنية الشاملة وذلك بعد طول مشاورات واتصالات وتحفظات (وخاصة من دولة الكويت) على بعض بنود الاتفاقية الأمنية وخاصة تلك المتعلقة بتبادل تسليم المجرمين الفارين، والخلاف حول تعريف المقصود بالمجرم وهل يعتبر المعارض السياسي مجرماً أم لا؟ (٢). والحقيقة أننا لا نستغرب أن يكون هذا الجانب هو أكثر الجوانب الحاجاً في تجربة مجلس التعاون اذا علمنا أن العامل الأمنى كنان من الأسباب الرئيسية، أن لم يكن السبب الرئيسي، في ظهور مجلس التعاون الى ألوجود في مرحلة تاريخية محددة، وهذا ما يتضبح من خلال ما ذكر سابقاً حول ظروف وملابسات واسباب قيام المجلس، ورغم أن جانب الأمن الداخلي يشكل الجزء الأكبر من نشاطات مجلس التعاون الخليجي، فإن المؤشرات التي يعيش في ظلها أبناء المنطقة لا توحي بذاك النجاح الذي قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة، والحقيقة أن المطومات في هذا المجال غير متاحة بالشكل المطلوب الاأن المؤشرات المعاشة تدفع الباحث الى استخلاص نتائج معينة في ظل غياب المعلومات الدقيقة. فرغم مرور أكثر من ثماني سنوات على قيام العجلس فان عبور مواطني دول المجلس من دولة الى آخرى يزداد صعوبة في حقيقة الأمر بدل أن يكون أيسر. فالملاحظ زيادة في نقاط التفتيش ونحوها على الحدود بين دول المجلس مما يوحي بأن المسالة الأمنية ما زالت غير محسومة بين تلك الدول مما تنعكس أثاره على المواطن البسيط الذي يرى أن العبور كان أسهل قبل ظهور المجلس منه بعده، أما القول بأن تأشيرات الدخول قد ألغيت بين دول المجلس غان هذا بحد ذاته لا يعتبر انجازاً اذ أن كثير من الدول العربية والأجنبية لا تقرض تأشيرات دخول على مواطني دول المجلس، أن المطلوب في هذا المجال، وذلك في سبيل جعل المواطن البسيط يحس بوجود المجلس، هو الغاء الحاجة الى جواز سفر عند الانتقال من دولة الى أخـرى من دول المجلس من ناحيـة، ومن ناحية أخرى فرض تأشيرة موحدة على القادمين من الخارج وذلك بما يـوحي بوحـدة دول المنطقة تجاه العالم الخارجي،

ان اجراءات الأمن شيء مطاوب وذلك بما يكفل استقرار الوطن والمواطن، ولكن الخشية من أن تتحول اجراءات الأمن هذه الى شيء مبالغ فيه قد بثقل كاهل المواطن ويفقده بالتالي الاحساس بالانتماء والولاء الى الأرض والوطن. نحن في عصر التقدم العلمي وفي هذا العصر من الممكن تنفيذ اجراءات الأمن بيسر وسهولة دون الحاحة الى

<sup>(</sup>١) المرجع السابق، ص ٩٢٣.

<sup>(</sup>۲) عمر الحطيب، مرجع سابق، ص ١٩٤٠.

دفع المواطن الى الاحساس دبالرهبة، من هذه الاجراءات. وفي هذا العجال فأن دول المجلس سوف تساهم في التقدم الحضاري والإنساني للمنطقة والعالم فيما لو شرعت في انشاء وثيقة لحقوق الإنسان في المنطقة تدعم من عملية التلاحم بين المحواطن والدولة والمواطن والمجلس بما يكفل خير الحاكم والمحكوم والمواطن والمسؤول، وتجعل من مسألة الحفاظ على أمن المنطقة مسؤولية كل مواطن وليس فئات معينة فقط، وذلك لأن مثل هذه الوثيقة سوف تعزز من قيم الولاء والانتماء للمجتمع والدولة في أن معاً.

عموماً، وفي نهاية هذا الجزء، نستطيع القول ان ما حققه مجلس التعاون في محاوره الثلاثة (التنظيمي والاقتصادي والأمني) هو دون المستوى المأمول وذلك بالقياس وبالنسبة الى الاهداف الرسمية المعلنة ذاتها سواء في الاعلان الرسمي عن قيام المجلس أو في نظامه الأساسي أو في الاتفاقية الاقتصادية الموحدة. بمعنى آخر، فان مقياسنا هنا والذي حكمنا من خلاله على أن ما حققه مجلس التعاون هو دون المستوى المأمول ليس من عندياتنا، كما أننا لم نتطرق الى تلك الأهداف والغيايات التي قد تبدو مثالية ومتعجلة للقائمين على المجلس، بل أن هذا المقياس هو الذي قدمه مجلس التعاون ذاته من خلال وثائقه الأنفة الذكر.

ورغم أن لنا تحفظاتنا على الننظير ذاته المطروح في هذه الوثائق، ألا أن التطبيق بعيد كل البعد عن الطرح النظري في هذه الوثائق. هنالك فجوة بين ما يطرحه مجلس التعاون في وثائقه وبين التطبيق الفعلي لهذه الطرح. ما السبب؟ لعلنا ذكرنا السبب في ثنايا هذا الفصل ونعيد ذكره هنا باختصار شديد. أن السبب يكمن في أن دول المجلس تريد تحقيق معادلة مستحيلة بالنسبة الى تلك التجمعات التي تسعى الى الوحدة وليس مجرد قيام منظمة اقليمية، معادلة الاتجاه نحو الوحدة بشرط عدم المسلس المطلق بالسيادات الوطنية القطرية، وهذا لا يكون سواء على مستوى المنطق المجرد أو على مستوى التاريخ المحسوس، أذا أرادت دول المجلس فعلاً تحقيق الهدف الأول في النظام الأساسي ألا وهو المدف الوحدة فلا بد من تغيرات معينة خاصة في المجال السياسي وتطبيقات عملية فعلية لما ورد في الاتفاقية الاقتصادية المرحدة ذاتها، وهذا يقودنا الى بعض المقترحات في هذا المجال.

## في سبيل مجلس تعاون أفضل

وكما قومنا حصيلة تجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية وفق ثلاثة محاور: تنظيمياً ، اقتصادياً ، أمنياً ، فإننا سنسلك هذا التصنيف وذلك فيما يتعلق ببعض المقترحات والمرئيات التي، وفق قناعتنا، كفيلة بتقريب مجلس التعاون من هدفه المنشود الا وهو الوحدة الخليجية كمقدمة الوحدة العربية وجعله فعلاً نموذجاً يحتذى من قبل بقية دول الوطن العربي، هذه المرئيات والمقترحات نوردها فيما يلي:

#### ١ ـ تنظيمياً :

١ - كبع جماح السيادات الوطنية القطرية وذلك لا يكون، ووقق الوضع الراهن، الا باضفاء صفة الالزام على قرارات المجلس الأعلى لمجلس التعاون والغاء شرط الاجماع في اتخاذ هذه القرارات، بمعنى آخر، تحويل هذا المجلس الى نواة سلطة سياسية خليجية مركزية، صحيح أن ذلك لن يتحقق دفعة واحدة، ولكن بالامكان السعي في تطبيقه تدريجياً مثل اضفاء صفة الالزام السياسي على قرارات المجلس أولاً مع بقاء شرط الاجماع، أو أضفاء صفة الالزام مع الغاء شرط الاجماع على بعض القرارات أولاً وذلك كخطوة أولى وتمهيدية لاضفاء صفة الالزام تلك على كافة القرارات.

Y ـ من الملاحظ أن المؤسسات السياسية الخليجية المشتركة في مجلس التعاون كلها مؤسسات على مستوى النخب أو القمة وخالية تماماً من أية مؤسسات ولـ و بسيطة تعكس القاعدة، أي عموم مواطني مجتمعات دول المجلس. ما نقـول هنا هو أن مجلس التعاون بمؤسساته الدستورية المختلفة خال من تلك المؤسسات ذات الصفة التمثيلية على الأقل، يخلف فجوة معينة بين القمة والقاعدة على مستوى دول المجلس وتجعل من المجلس بناء تنظيمياً بعيداً عن وجدان شعوب المنطقة مما يعيق تطور الوعي الوحدوي فيما بينها وبالتالي يقف حجر عثرة في سبيل تشابكها ثقافياً وحتى مصلحياً وتنمو النزعة القطرية أكثر وأكثر مما هو ليس في صالح المجلس مستقبلاً. أن المواطن الخليجي يريد أن يرى نفسه وأكثر مما هو ليس في صالح المجلس مستقبلاً. أن المواطن الخليجي يريد أن يرى نفسه يعني بطبيعة المال الغاء المؤسسات القائمة حالياً بقدر ما يعني اضافة لها، أما العلاقة بين مختلف هذه المؤسسات (الرسمي منها والتمثيلي) فانها تتحدد وفق دستور للمجلس يحدد مدقة طبيعة المجلس ومؤسساته وحقوق المواطن الخليجي وواجباته. أما ماهية هذه المؤسسات التمثيلية وشكلها التنظيمي والعلاقة بينها ونحو ذلك، فان ذلك موضوع سابق المؤسسات التمثيلية وشكلها التنظيمي والعلاقة بينها ونحو ذلك، فان ذلك موضوع سابق المؤسسات التمثيلية وشكلها التنظيمي والعلاقة بينها ونحو ذلك، فان ذلك موضوع سابق

٣ - الغاء المادة الخامسة من النظام الأساسي للمجلس والتي تغلق بأب العضوية في المجلس وتجعلها حكراً على الدول الست الحالية. صحيح أن المسؤراين في المجلس قد أبدوا وجهة نظرهم في هذه المسألة، وهي وجهة نظر قد لا يكون هناك اختلاف حولها، من أن اغلاق بأب العضوية لا يعني الاقليمية بل أن المقصود هو التركيز على التشابه شبه الكامل بين دول المجلس من حيث الأنظمة السياسية والخلفية الاجتماعية والاقتصادية ونحو ذلك، أن الا أن الانطباع الذي تخلقه مثل هذه المادة، رغم نقي المسؤرلين في المجلس ذلك، أن مجلس التعاون هو عبارة عن فاد لملاغنياء من دول المنطقة وليس كلها، وقد أبدت الجمهورية العربية اليمنية رأياً يتفق مع هذا القول في أعقاب قيام مجلس التعاون (١) هذا

<sup>(</sup>١) المرجع نقسه، ص ٢٠١ ـ٢٠٣٠.

من ناحية، ومن ناحية آخرى فان قفل باب العضوية في المجلس قد دفع اليمن، الذي كان يأمل في عضوية المجلس، الى الدخول بل وتأسيس مجلس تعاون آخر من العراق ومصر والأردن. نحن نذكر اليمن هذا لأنه الوحيد، وفق المعلومات المتاحة، الذي أبدى صراحة الرغبة في الانضمام الى مجلس التعاون الخليجي، أما العراق فانه بارك المجلس على لسان رئيس جمهوريته عند قيامه ولم يصرح بالرغبة في الانضمام. بمعنى آخر، فان قفل باب العضوية في مجلس التعاون الخليجي قد قسم المنطقة، دون أن يكون هذا هدف أي مسؤول في المنطقة، الى محورين، هما مجلس التعاون الخليجي ومجلس التعان العربي لإ نعلم كيف ستكون العلاقة بينهما، بدل أن تكون الجهود موجهة في اتجاه واحد،

من ناحية أخرى فأن باب العضوية لو كان مقتوحاً لأدى الى حل الكثير من المعضلات الاقتصادية والاجتماعية. فاليمن مثلاً بكثافته السكانية المرتفعة نسبياً وأراضيه الزراعية الخصية كان دخوله المجلس كفيلاً بحل مشكلة الأيدي العاملة في دول المجلس من ناحية، والقضاء على ظاهرة العمالة الاجنبية (الأسيبوية خاصة) بما لها من أثار اجتماعية سلبية من ناحية أخرى. كما أن خصوبة الأرض اليمنية كانت كفيلة بالتضافر مع رأس المال الخليجي بحل المشكلة الغذائية في دول المجلس وتحقيق الاكتفاء الذاتي الخليجي من هذه الناحية وبالتالي استقلالية القرار السياسي الخليجي الذي لن يكون خاضعاً لأية ضغوط تتعلق بهذه الناحية. والحقيقة أن الباحث في هذا الأمر يستغرب اغلاق باب العضوية نصاً وصراحة، أذ بامكان دول المجلس أن ترفض أية دولة لا ترغب في انضمامها دون الحاجة الى النص على ذلك صراحة في النظام الأساسي، وتعرض نفسها الى تفسيرات وتأويلات هي في غنى عنها.

#### ٢ ـ اقتصادياً.

١ – الاسراع في تحديد التعرفة الجمركية الموحدة تجاه الخارج خاصة وقيام السوق الخليجية المشتركة بل والوحدة الاقتصادية عامة بكل ما يتضمنه ذلك من تفاصيل وبغض النظر عن المصالح القطرية لبعض الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية في مختلف دول المجلس.

٢ ـ العمل الفعلي على توحيد العملة الخليجية (كما نصب على ذلك المادة الثانية والعشرون من الاتفاقية الاقتصادية الموصدة). وبغض النظر عن المنافع والفوائد الاقتصادية العاجمة عن اتخاذ مثل هذه الخطوة، والتي يدركها أرباب الاقتصاد، فإن هنالك أهمية أخرى ومنفعة كبيرة بالنسبة لهذه الضطوة وإن لم تكن اقتصادية، أن تداول عملة واحدة ونقد واحد بين مختلف مواطني المجلس (باختلاف طبقاتهم وفئاتهم) يرفع من درجة الوعي الوحدوي بينهم وذلك بشكل نفسي قد لا يكون واضحاً وصريحاً. أن المواطن يستخدم النقد في كل وقت وكل حين، وحينما يكون هذا النقد موحداً فإنه يذكره في كل هذه المحتود النقد المحتود النقد المحتود النقد المحتود النقد المحتود النقد النقد النقد النقد النقد المحتود النقد النقد

الأوقات والأحيان بأنه ينتمي إلى وحدة أكبر من إطاره القطري، ولو لم يكن لتوحيد النقد أو العملة الاهذه الفائدة لكفت.

٣ ـ العمل الفعلي على ترحيد سياسات التنمية بما يكفل التكامل بين اقتصادات دول المجلس وليس جعلها في حالة تنافسية، وذلك بالغاء الأزدواجية في كافة المشروعات الاقتصادية وخاصة في مجال الصناعة مما يزيد في درجة التجارة البينية ومن ثم ارتفاع درجة تشابك المصالح بين هذه الاقتصاديات والشرائح الاجتماعية المتعلقة بها. ومن ناحية أخرى فانه وبقدر ما تكون اقتصاديات الخليج ذات صفة تكاملية فيما بينها، بقدر ما تكون ذات صفة تنافسية بينها وما يحققه ذلك من ذات صفة تنافسية بينها وما يحققه ذلك من تخفيض في النفقات كنتيجة لالغاء الازدواجية والتكرار في المشروعات الاقتصادية.

٤ ـ العمل على توحيد سياسات الاستثمار في اتجاه انتاجي محلي أو قومي عربي بدل الاتجاه نحو الخارج بما يقلل من درجة التبعية لهذا الخارج ويحرر القرار السياسي الخليجي من الضغوط الناتجة عن ذلك.

٣ \_ امنیا:

١ عقد اتفاقية صريحة للدفاح المشترك تكون مكملة لاتفاقية الدفاع العربي
 المشترك، ومؤكدة على خصوصية المنطقة الخليجية في الإطار القومي العربي.

٢ ـ انشاء جيش خليجي واحد بقيادة واحدة وليس مجرد التنسيق بين جيوش دول
 المجلس، يكرن ترجمة فعلية لاتفاقية الدفاع المشترك.

٣ ـ وضع نظام للتجنيد الاجباري المشترك في الجيش الخليجي الواحد، حيث أنه ومن خلال هذا النظام ترتفع درجة الوعي الوحدوي بين أبناء المنطقة عامة نتيجة ارتفاع درجة الوعي بالعدو المشترك للمنطقة وشعوبها.

#### خاتمية

رغم كل الفجوات التي قد تتواجد في كيان مجلس التعاون لدول الخليج العربية فانه لا يخلو، بل هو مليء بالايجابيات غير أن الأفضل هو المطلوب. مجرد قيام المجلس يعكس حقيقة بسيطة هي أن أبناء هذه المنطقة هم في الحقيقة شعب واحد هو بدوره جزء من أمة اكبر واعظم هي الأمة العربية. أن قيام مجلس التعاون هـو مأسسة الوجود التاريخي والاجتماعي الواحد لأبناء هذه المنطقة. ومجرد وجوده، بكل ما فيه من مثالب وفجوات، هو شأكيد ضميني على هذه الحقيقة. ولكن الوقوف عند حالة ثابتة أو الجمود ليس من طبيعة الأمرر كما أنه لا يخدم الأهداف. أن التغير هو ديدن الأمور وطبيعتها ونحن نعيش في عالم متغير لا يبقى فيه الا الأصلح والأقوى والأقدر تكيفاً مع متغيرات الأمور. نحن نعيش في عالم مكون من وحداث كبيرة لأن طبيعة هذا العالم ومسار التاريخ لا يسمحان الا بوجود الكيانات الكبينة والوحدات القوية، أما الكيانات الصغيرة فمألها الزوال والاندثار وأن طال

الزمن، هكذا يقول التاريخ. أن الكيانات الصغيرة والضعيفة تواجه دائماً أزمة وجود، أن لم تتعامل معها بوعي وأدراك تاريخيين فأن الاندثار هو المصير. وكلما كبر الكيان كلما كأن أقدر على مواجهة الأزمة وحلها والعكس بالعكس.

ونحن في الخليج لا نريد أن نواجه مثل هذه الأزمة، بل اننا كأمة عربية لا نريد أن نواجه هذه الأزمة ولأجل ذلك فأن الوحدة هي الهدف الوحيد الذي يتحقيقه يمكن أن نقضي على أزمة الوجود تلك بدل أن تقضي علينا، فالوحدة مصيرنا أذا كنا نبحث عن مصير.

ومجلس التعاون لدول الخليج العربية هو خطوة، ايجابية نعم ولكنها تبقى خطوة على الطريق الطويل نحو وحدة الخليج كمقدمة لوحدة أمة العرب. هذه الخطوة بحاجة الى مزيد من الخطوات وليس الثبات عند تخدم معين لا تتجاوزه. فالثبات في عالم متغير يعني الموت والغناء واخشى ما نخشاه هو أن يتحول المجلس الى مجرد مظلة تضغي الشرعية على الكيانات المقطرية التي تحاول كل منها البحث عن مصالحها الخاصة من خلاله مما يتنافى مع الهدف الأساسي لقيام هذا المجلس. لقد كان شعب المنطقة دوماً وابداً شعباً واحداً حتى جاءت مرحلة والاستقلال القطريه التي جذرت القطرية في منطقة لا تعرفها وأكدت الانقسام في مجتمعات لم تمارسه. وهذا الفصل ما كان الا محاولة لمعرفة أين يقف مجلس التعاون الخليجي والى أين يجب أن يسير، هذا اذا كانت الارادة قائمة على أساس صنع كيان كبير يستطيع أن يجد له مكاناً تحت الشمس بين الكبار، أما إذا انتقت مثل هذه الارادة فلا مكان الا على هامش المكان والزمان. أن المسالة بحاجة الى شيء من الوعي بالتاريخ وتجاوزاً للنعرات القطرية المنبقة والقفز من فوق المصالح الفئوية والطبقية الوقتية، فهل نطك كل ذلك؟.

## الفصل الثامن

# أزمة الخليج: الجذور والآثار..(\*)

هذا ليس بحثاً حول أزمة الخليج سواء في جنورها أو أثارها بقدر ما هو مجرد ملاحظات مراقب لمجرى الاحداث منذ الشاني من اغسطس (أب) ١٩٩٠. فالازمة في الحقيقة لم تتكشف كل أبعادها بعد، وبالتالي فإن كتابة بحث موضوعي كامل، أو شبه كامل على الأقل، تحتاج إلى بعض الوقت حتى تتكشف الأبعاد كافة ويظهر الكثير من المتغيرات المستترة الأن والتي لا بد من أخذها في الاعتبار عند الحديث عن الخليج وأزمة الخليج. إذن، فإن ما نقوله في هذا الفصل هو مجرد ملاحظات وفرضيات خاضعة للصواب والخطأ، ولرجهة النظر ورجهة النظر المضادة، ولكنها تبقى محاولة يمكن أن تشكّل أساساً لبحث مستقبلي أكثر عمقاً وأبعد غوراً.

#### جذور الأزمة

يمكن القول إنه، في التحليل الأخير، ليست الأزمة الناشئة عن الاجتياح العبراقي للكويت سرى المحصلة النهائية للتناقضات المتراكمة على الساحة السياسية العربية، منذ البرحيل البرسمي للاستعمار وظهور البولة القطارية العبربية على شكل دولة \_ امة Nation - State ، أو بمعنى آخر، فإن هذه الأزمة هي في حقيقتها انفجار لهذه التناقضات، وهو انفجار كان لا بد أن يحدث سواء على شكله الحالي (غزو دولة قطرية عربية لبدولة قطرية آخرى) أو بأشكال وصور أخرى لا نستطيع التكهن بوضعيتها، وكي لا نغرق في الحديث المجرد عند ذكر التناقضات والمتناقضات، فإننا ضورد في ما يلي أهم هذه التناقضات، كما تبدو من حيث علاقتها بالأزمة الراهنة في الخليج العربي،

أول هذه التناقضات هو ما يمكن أن يطلق عليه تناقض الدولية والأمة في الحياة

<sup>(\*)</sup> قدّم في ندوة حول أزمة النفليج في أبو ظبي علم ١٩٩٠ ونشر في حجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٤٠، أكتوبد ١٩٩١م.

السياسية العربية. فالقرد العربي يعيش ضمن ولاء وانتماء مزدوج: فهو مواطن في دولة قطرية محديثة» (ويالحداثة هنا تعني أن أطر هذه الدولة القانونية قائمة على أساس التنظيم الدولي المعاصر، وليس الذهن منصرفاً إلى حداثة المجتمع أو السياسة) كما أنه، بشكل أو باخر، ينتمي إلى أمة أوسع مدى من الدولة القطرية هي الأمة العربية أو الإسلامية. وكلا الانتمائين أو الولائين يعيش في الذات العربية، ولا نستطيع فصل أحدهما عن الآخر، قد يغلب أحدهما الآخر في فترة زمنية معينة نتيجة متغيرات سياسية واجتماعية معينة، ولكنهما من منظور تاريخي يعيشان جنباً إلى جنب وصفاً إلى صف. فعملياً، يعيش الفرد على أنه مصري أو مغربي أو سعودي، ويتعامل مع الآخرين سواء كانوا عرباً أو أجانب على هذا الاساس، ويعمّق من هذا الإحساس بالقطرية كونها (أي القطرية) قائمة على أسس قانونية وتنظيمية ملموسة أبتداء من الهوية الشخصية وجواز السفر، وأذا يخلق نوعاً من أنقسام الوطني، وذهنياً، ينتمي الفرد ذاته إلى أمة أوسع وأشمل، وهذا يخلق نوعاً من أنقسام الولاءات والانتماءات، خاصة في ظروف الأزمات، وهي تلك الظروف التي تستوجب الخيار أو الولاءات والانتماءات، خاصة في ظروف الأزمات، وهي تلك الظروف التي تستوجب الخيار أو تدفع إليه دفعاً من حيث انتقاء ولاء معين ونفي الآخر أورفضه.

وفي الحقيقة، فإن مثل هذه الازدواجية بين القطري والقومي ما كان يجب أن تحدث لو أن الحياة السياسية العربية صحيحة البدن مكتملة العافية. ويذلك نعني أن تكون هذه الحياة قائمة على مؤسسات وبني سياسية واجتماعية ثابتة تقضي على الازدواجية وتنفي التناقض، وهذا ما سنناقشه لاحقاً. والمشكلة، أو المعضلة بالأحرى، تزداد حدة عندما نناقش النفب السياسية العربية والايديولوجيات التي على أساسها تقوم شرعية هذه النفب. فكل هذه النفب، الثوري منها والمحافظ، التقليدي والحديث، الديني والعلماني، وكل تلك الايديولوجيات، بيسارها ويمينها ودجعيها وتقدميها ودينيها ودنيويها، ترفض القطرية علناً وتمارسها سراً، ترفضها ذهنياً وتمارسها فعلياً. فعند القومي، يُنظر إلى القطرية ودولتها على أنها نتاج استعماري بحدود مصطنعة تقصل بين أبناء الأمة الواحدة؛ وعند الديني فإن أي تنظيم غربي هو تنظيم مرفوض لأنه طارىء على ما يُفترض أنه أصالة الأمة وتاريخها؛ وعند التقليدي رفض القطرية نابع من ضرورات الشرعية من حيث أن ولاء مواطنيه هو جزئياً منصرف إلى حدود أوسع من حدود الدولة القطرية.

وعندما نقول إن كل هؤلاء (النخب والايديولوجيات) ترفض القطرية علناً وذهناً وتمارسها عملاً وفعلاً، فإننا لا نرمي إلى القول ان هنالك نوعاً من النفاق أو الكذب بقدر ما إن هذه الازدواجية نتيجة ضرورية للبنى والاسس التي يقوم عليها عالم اليوم. فعالم اليوم مشئنا أم أبينا، فليس لنا خيار في ذلك مد هو صناعة غربية بمؤسساته ونظمه وقوانينه، فالغرب اليوم هو مروح العصره إذا استخدمنا مصطلحات هيغلية. وعلى ذلك، فإن دول هذا العالم قائمة على هذه الأسس والبنى والنظم، وبالتالي فإنها تتعامل بعضها مع البعض

الأخر وفق هذه الأمور أو وفق وقوانين اللعبة، \_ إذا جاز لنا استخدام مصطلحات منهج «نظرية اللعبة» - وهذه ليست مسألة اختيارية بقدر ما هي مسألة تفرضها الضرورة التي هي بنيات هذا العالم وآلياته، ولكن المعضلة تنشأ من أن النخب السياسية العربية، وبناء على ايديولوجياتها التي تعنجها الشرعية، تحتفظ في أنهانها بمرجعية تاريخية وايديولوجيا تناقض، بل وتعادي، ما يمارس فعلاً وعملاً خاصة في تعامل العرب بعضهم مع بعض، ومن هنا تنشأ فجوة معينة بين النظرية والتطبيق تستطيع أن تُرجع إليها العديد من مشكلات وأزمات العلاقات العربية ـ العربية. ولتوضيح ذلك نقول إن كل دولة عربية تتعامل مع الدول العربية الأخرى وفق معيار مزدوج، ومع العالم الخارجي وفق معيار موهد مع العبالم الخارجي، تتعامل الدولة القطرية العربية على أنها دولة - أمة، على أنها العراق أو مصرا ومع العالم العربي تتعامل شكلياً، بالمعيار نفسه وعلى أسس من المساواة والسيادة والاستقلال التي كفلها القانون الدولي، وفعلياً على أساس أن كل دولة قطرية عربية تقريباً (خاصة تلك الدول ذات الوزن الأثقل في ميزان التنظيم الأقليمي) تنظر إلى نفسها على أنها قد تكون مرتكزاً ومحوراً لوحدة عربية شاملة (الاقليم - القاعدة). وتزداد هذ النظرة ثباتاً ورسوخا إذا كانت الايديولوجيا التي تقف وراء النخبة السياسية الحاكمة ذات بعد يتجاوز حدود الدولة القطرية. بمعنى أخر، فإن كل دولة قطرية عربية تقريباً تريد أن تخلق عالماً عربياً موحّداً على شاكلتها وإلا فإن الوحدة، بغير هذا الشرط، مرفوضة. فالعراق يريد أن «يعرقن» الوطن العربي، مثلاً؛ وعلى مثل هذا المثال تسير البقية إذن فإن هنالك خللاً في السلوك السياسي العربي مبعثه هذه الفجوة بين ما هو عملي وبين ما هو نظري، بين ضرورات الفعل ومفردات المرجعية الذهنية. ومن هذه الفجوة ينبع العديد من الأزمات وتثور المشكلات التي أصبح العرب يدورون في رحاها في تاريخهم المعاصر وكأنهم في الحقيقة يدورون في حلقة مفرغة لا أول لها ولا أخر. هذه الفجوة بين العمل والنظر، إذا صبح التعبير، واثرها في الذائية أو الهوية العربية (سواء كنا نتحدث عن النخب أو عن الافراد) هي احد أسباب أزمة الشرعية في العالم العربي. كما يرى ذلك مايكل هدسون، حيث لا اتفاق على حدود الهوية الوطنية \_ القومية وماهيتها(١).

ومن أبرز الأمثلة على ذلك الخلل الذي يسود السلوك السياسي العربي، وهو في الحقيقة يشكل تناقضاً قائماً بذاته، هنالك مسراعات الحدود بين الدول العربية التي تنفجر أحياناً وتبقى أحياناً كثيرة كامنة كمون النار في الرماد منذرة بصراعات وأزسات مقبلة. فالمفروض أن مثل هذه الحدود شيء مصطنع للفصل بين أبناء الأمة الواحدة، والمفروض أن الدولة القطرية أو الوطنية شيء طارىء لا يلبث أن يذوي ويتلاشى (وفق الأدبيات القومية التقليدية). إلا أن السلوك الفعلى للدولة القطرية العربية هو على العكس من ذلك

Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven, Conn. انظر (۱) Yale University Press, 1977), pp. 389 - 393

تماماً إذ تنشأ الصراعات على حبة رمل هنا أو هناك وعلى شير من الأرض أو حفنة من الماء. وخلال ذلك كله تُحشد الامكانات «الوطنية» كلفة للدفاع عن الوطن العظيم (الذي هو الدولة القطرية)، بما يرسّخ شرعية الرجود القطري ويزيد منها على حساب الوجود القومي. وكل ذلك بدوره يؤدي إلى زيادة حدة التوتر في الذات والهوية العربية ويعمّق من تلك الفجوة الفاصلة بين الفعل والمرجعية الذهنية بما يجذّر الازدواجية في السلوك السياسي العربي ويجعلها مصدراً دائماً من مصادر الصراع والإزمات.

وثلني هذه التناقضات هو ذلك الصراع الدائم (يظهر حيناً ويستثمر أحياساً، لكنه موجود دوماً) بين النخب السياسية العربية، أو النظم السياسية العربية كما يسميها د. احمد يوسف احمد(١). وهذا الصراع يمكن إرجاعه جزئياً إلى التناقض الأول (تناقض الدولة والأمة)، إذ إن كل نظام سياسي عربي، خاصة الثوري منه والمؤدلج، ووفق المرجعية الذهنية التي تحملها النخبة الحاكمة، يحاول تحقيق الكيان الكبيار الذي تغرضه عليه مرجعيته الذهنية، وبالتالي فهو دائم التدخل في والشؤون الداخلية، للأنظمة الأخرى لأنها تقف حجر عثرة، وفق منظوره، في طريق تحقيق هذا الكيان الكبير، وبالتالي فإن العلاقة بين الإنظمة العربية هي بشكل ثابت تقريباً، علاقة عدم ثقة تصل إلى حد الخوف أحياناً، ويعمَّق من هذا التناقض أن الكثير من الأنظمة السياسية العربية تفتقر إلى الكثير من الأسس والبنى الثابتة للشرعية، وعلى ذلك فإنها تلجأ، طلباً للشرعية، إلى الاستتار وراء ايديولوجيا ما فوق وطنية وقطرية (قومية أو إسلامية، مثلاً)، أو التشبث بالشرعية الثورية (بالنسبة إلى تلك الدول التي جاءت نخبها السياسية الحاكمة عن طريق انقلاب)، او التمسك بالتقليد. وكل ذلك يشكّل مصدراً من مصادر الصدام والصراع بين الأنظمة السياسية العربية ونخبها الحاكمة. فالايديولوجيا ما فوق الوطنية تدفع معتنقيها الى تجاوز الحدود القطرية في سبيل تحقيق ما تقول به الايديراوجيا، والشرعبة الثورية تسعى الى تثويد الجيران لتحقيق الأهداف الثورية المعلنة التي غالباً ما ترتبط ايضاً بايديواوجيا ما فوق وطنية؛ والتقليد، ولو أنه يشكّل مصدراً أقل أهمية من مصادر الصراع بين الأنظمة السياسية الحاكمة، وبما يحتويه من مصادر «الحقوق» التاريخية لنخبة سياسية تقليدية ما في بلد مجاور وتحو ذلك، يدفع الى التدخل في «شؤون» الغير بشكل أو بأخر إما رغبة في استعادة هذه «الحقوق» أو محاولة إيجاد نظام سياسي لا يشكّل تهديداً لها أو خطراً عليها، وبالتالي تبقى علاقة عدم الثقة قائمة دائماً ويبقى الخوف هو محور العلاقات،

وثالث هذه التناقضات هو تناقض الثروة، خاصة بعد الثورة النفطية ابتداء من عام ١٩٧٢ حين انقسم العرب في الحقيقة إلى قسمين، قسم ثري على مستوى الدولة والفرد،

 <sup>(</sup>١) انظر أحمد يرسف أحمد، الصراعات العربية - العربية، ١٩٤٥ - ١٩٨١ - دراسة استطلاعية (بيروت مركز دراسات الرحدة العربية، ١٩٨٨).

وقسم اقل ثراء أسواة بيقية بلدان العالم التالث. وهذا الانقسام الناتج عن تفاوت الدخل، قد لا يشكّل تناقضاً لو لم يكن بين جماعة من الناس تنظر إلى نفسها، وفق مرجعية ذهنية معينة، على أنها تشكّل أمة واحدة، وبالتالي فإن التناقض ينشأ من هذه القضية كيف تكون الأمة الواحدة مشكّلة من طبقتين على مستوى الفرد والدولة إحداهما غنية والأخرى فقيرة "نحن هنا لا نناقش صحة هذه المقولة أو عدم صحتها إذ إن المهم ليس ذلك بقدر ما هو وجود التناقض ذاته وأثره في السلوك السياسي سواء بالنسبة إلى الدولة القطرية العربية أو إلى الفرد العربي، فالأقطار العربية الأقل غنى تنظر إلى الأقطار العربية الإكثر غنى على أنها لم تصل إلى مستواها ذاك إلا نتيجة الصدفة الجيولوجية البحثة من ناحية، والتضحيات التي تصل إلى مستواها ذاك إلا نتيجة الصدفة الجيولوجية البحثة من ناحية، والتضحيات التي قدمتها الدول الأقل غنى من ناحية أخرى، وبالتالي، فإن الثروة يجب الا تكون حكراً على جزء من الأمة دون الجزء الأخر، بل لا بد أن تكون لمكل الأمة. وكا نـرى هنا، فـإن هذا التناقض مرتبط أيضاً بالتناقض الرئيسي الأول (تناقض الدولة والأمة). والحقيقة إننا فستطيع القول إن كل التناقضات العربية تقريباً إنها هي نتائج للتناقض الأول هذا.

إن العالم مليء بالدول الغنية والفقيرة، ولكنها تتعامل بعضها مع بعض وقق اسس وقواعد النظام الدولي القائم، معتبرة مسالة الفقير والغنى شيئاً واقعاً يجب التعامل معه كما هو (وذلك إذا أغضينا عن نظريات النبعية التي تبرى أن غنى الأوائل هـ و نتيجة سلب الأواخر، وبالتالي فقرهم). أما بالنسبة إلى الوطن العربي، ونتيجة المعيار المزدوج للسلوك القائم على قبول الواقع (الدولة القطرية الوطنية) ورفضه في الوقت ذاته (الأمة)، فبإن المسالة تتحول إلى تتاقض وليس مجرد واقع يسمم (اي التناقض) العلاقات العربية \_ العربية خاصة، مع الأخذ في الاعتبار أن الأقل غنَّى ينظرون، كما ذكرنا، إلى الثروة على أنها مسألة قومية، والأكثر غني ينظرون إليها على انها حق وطني قطري، وكلا الطرفين ينظر إلى العسالة وفق جزء من المعيار المزدوج، وذلك بما يحقق أهدافه ويخدم أغراضه القطرية في جوهرها. فالأكثر غني يستخدمون معياراً قطرياً وطنياً عملياً لتبرير موقفهم القطري الوطني، والأقل غنى يستخدمون معياراً قومياً ايديولوجياً لتبرير موقفهم القومي شكلاً والقطري مضموناً في أهدافه وغاياته، وبالتالي فإن الصراعات العربية ـ العربية هي في خناتمة المطناف صراعنات قطرينة بين كياننات وطنينة، وليست كمنا تنوصف احينانناً كصراعات بين أرباب القطرية وحرّاس القومية. على أية حال، مجمل القول هنا إن التفاوت في الثررة بين الاقطار العربية، مع الآخذ في الاعتبار التناقضات السابقة كافـة، يشكّل مصدراً من مصادر عدم الاستقرار والثبات، وبالنالي الأزمات في العالقات العربية -العربية.

ورابع هذه التناقضات هوذلك الناشيء عن العلاقة والمَرضية، بين الشعوب العربية ذاتها. قد لا يحبذ أحد أن نذكر مثل هذه الأشياء، ولكن علاج المرض لا يكون إلا بكشفه، لا بالسكوت عنه وادعاء عدم وجوده. والمرض هنا هو أن العلاقة ذاتها بين الشعوب العربية

علاقة يشربها الخلل أسوة بالعلاقات بين النخب العربية. فالتناقضات السابقة، وخاصة تناقضات النخب وتناقضات الثروة، انعكست أثارها على الشعوب ذاتها فأصبحت بدورها علاقة مَرَضية يشوبها الخلل والنشوه، ولعل أهم الأسباب في هذه العلاقة المشوهة، إضافة إلى التناقضات السابقة، رسوخ الثقافة القطرية وتجذّرها يوماً بعد يوم (الوطنية القطرية) بما يخدم ايجاد شرعية معيّنة للنخب السياسية الحاكمة خاصة عندما تقدّم مثل هذه القطرية وهذه التقافة القطرية على أنها نموذج للثقافة المستقبلية المرجوة والمستقبل اللاقطري (قومي، إسلامي) الذي تقول به الايديولوجيا السائدة. هذا «النفخ، في مركزية قطرية عربية معينة بدقع أبناء مثل هذا القطر إلى النظر إلى أنفسهم على أنهم أرفع من الآخرين سواء بشكل واع ِ أو غير واع ِ، وهذا في الحقيقة يسمم العلاقات بين الشعوب كما هي مسممة بين النخب، فعندما تأتى النخبة السياسية العراقية الحاكمة، مثلاً، وتقول إن العراق «العظيم» هو بذرة الوحدة العربية وإن الشعب العراقي هو الذي سيحقق الوحدة، أو عندما يقال إن النخبة السياسية الحاكمة في الأردن هي سليلة البيت الهاشمي الذي قاد التورة العربية الكبرى في العصر الحديث، وهو في الوقت ذاته البيت الذي شع منه شعاع النبوة قديماً، أو عندما يتكرر القول، مثلاً، إن مصرهي قائدة حركة التحرر العربي المعاصر وإنها صاحبة الغضل في هذا التحرر وإنها بانية النهضة العربية الحديثة \_ عندما يقال كل ذلك، مثلاً، ويركز عليه بشكل أو بآخر وفق ضرورات اضفاء شرعية معينة على النخب السياسية الحاكمة، فإن القطرية العراقية أو الأردنية أو المصبرية، مثلًا، تتحول في وجدان شعوبها إلى شيء من الرفعة بحيث تندمج (أي هذه القطرية) بالقومية ذاتها وتجعل من هذه الشعوب وبشكل لاواع تقريباً (وقد اخترناها مثلاً لا حصراً، وإلا فإن العسائة تتعلق بكل الاقطار العربية) لبِّ الأمة وراعية مصالحها بحيث تنظر إلى بقية الشعوب على هذا الأساس، ويجذَّر من هذا الشعور أو الإحساس بالرفعة والأهمية الأكبر لدى الشعوب العربية في نظرتها بعضها إلى بعض، إضافة إلى التناقضات السابقة، غياب المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تسمح بالمشاركة الشعبية اجتماعياً وسياسياً مما يجعل الساحة السياسية الوطنية حكراً على النخبة السياسية الحاكمة وأجهزتها الرسمية ألتي تؤجج في الحقيقة الشعور القطري بشكل أو بآخر، وبشكل لاعقبالاني في غالب الإحيان، وذلك في سبيل تدعيم شرعيتها. ولكنها في الوقت نفسه تزيد من حدة الخلل في العلاقات بين شعبها والشعوب العربية الأخرى،

نتيجة هذه التناقضات الجذرية التي تسود الحياة السياسية العربية، نستطيع أن نرجز ملامح هذه الحياة التي نستطيع من خلالها (أي الملامح) التكهن بطبيعة العلاقات العربية واحتمالاتها المستقبلية.

أول هذه الملامح هو غياب المقياس أو المعيار المناسب والملائم (العقلاني؟) للتعامل العربي، والعربي ـ الأجنبي، هل هذا المقياس هو المصلحة الوطنية القطرية

البحثة وكيف تحدّد؟ أم أنه المصلحة القومية البحثة وكيف تحدّد؟ أم أنه مقياس يحقق الفرضين المصلحة الوطنية والمصلحة القومية وكيف يحدد وما هي أسسه؟ مثل هدا المقياس أو المقاييس مفقود في الحياة السياسية العربية، مما يجعل السلوك السياسي العربي مجرد فعل وردّ فعل خاضع لمعطيات الوضع المباشرة، وفي كثير من الأحيان نابع من ردّة فعل ايديولوجية وجدانية أكثر منها عقلانية.

والسبب في غياب مثل هذه المقاييس هو غياب المؤسسات الاجتماعية والسياسية القادرة على اتخاذ القرار عقلانياً ووفق أسس معلومة ومدروسة وليس مجرد ردة فعل، وهذا هو الملمح الثاني من ملامح الحياة السياسية العربية، إذ إنه نتيجة غياب مثل هذه المؤسسات، فإن صائم القرار ومتخذه يبقى الفرد - الزعيم وليس المؤسسة، وهذا ما يجعل من السلطة السياسية في العالم العربي سلطة مشخصة وليست معقلنة أو مؤسسة وفق نظم وقواعد ثابتة ومؤكدة. والقرار الصادر عن سلطة مشخصة هو غالباً، بل نستطيع القول دائماً، لا يتجاوز مجرد ردّ الفعل والعشوائية، كما سبق ذكره، وبالتالي اصبحت القرارات العربية، الخطير منها واليسير، عبارة عن مجموعة من التخبطات التي لا تدرك الفعل ومدى رد الفعل وما يمكن أن ينتج من كل ذلك من أثار لا يُعلم حجمها ولا كيفية التعامل معها. ولعل في اتخاذ الرئيس جمال عبد الناصر قرار اغلاق مضايق تيران في وجه الملاحة الاسرائيلية عام ١٩٦٧، وقرار الرئيس أنور السادات زيارة اسرائيل عام ١٩٧٧، وقرار الرئيس صدام حسين غزو الكويت عام ١٩٩٠، أبرز الأمثلة على طبيعة السلطة المشخصة في الـوطن العربي وطبيعة قرارات هذه السلطة من حيث إنها مجرد قعل وردّ فعل أني لا يأخذ الاحتمالات المستقبلية في الحسبان ولا الآثار المترتبة على الفعل. وهذا أمر طبيعي من حيث أن السلطة المشخصة تقف دائماً على طرفي نقيض مع السلطة المعقلنة، والأمثلة السسابقة قصد بها الترضيع فحسب بضرب الأمثلة، وليس الحصر، وإلا فإن السلطة في العالم العربي كله وقق هذا الأساس،

وغياب المقياس أو المعيار ومشخصانية، السلطة في العالم العربي يقوداننا إلى الملمح الثالث من ملامع الحياة السياسية العربية، ألا وهو غياب النظرة الاستراتيجية في التعامل مع الأمور. والنظرة الاستراتيجية إلى الأمور تستوجب تحديد الأهداف والغايات القريب منها والبعيد وسبل تحقيق هذه الأهداف والأثار الجانبية المحتملة وكيفية التعامل معها، وجدولاً للاحتمالات المستقبلية الممكنة. كل ذلك يجتاج إلى مقياس يحدد طبيعة الأمور وحدودها، وسلطة عقلانية قائمة على مؤسسات وبنى ثابتة، وبالتالي نجد أن ملامح الحياة السياسية العربية تشكّل سلسلة مترابطة لا تتحقق إحدى حلقاتها إلا بتحقق الحلقات الأخرى.

## أثار الأزمة

أعتقد جازماً أن هذه الأزمة، أزمة الاجتياح العراقي للكويت، هي أخطر أزمة تمر فيها أمة العرب في عصرها الحديث، متجاوزة بذلك أزمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ ذاتها التي كانت توصيف بأنها أكبر دمار أصباب الذات العربية. وسوف تنتهى هذه الأزمة إن عاجلًا أو أجلًا وبشكل معيّن أو باخر(\*)، ولكن آثارها ستبقى طويلاً مخيمة على الساحة السياسية العربية وعلى الذات العربية، وربما تقضي على الكثير من الثوابت والمسلّمات التي كانت تسود هذه الحياة. وأثار هذه الأزمة يمكن أن تقسم إلى قسمين: آثار سلبية وأثار ايجابية، والعلاقة بين القسمين يمكن أن توصف بأنها علاقة متشابكة مترابطة بحيث يعتمد وجود أحدهما (أي القسمين) أو عدم وجوده على وجود الآخر أو عدم وجوده. فإذا انتهت الأزمة وبقى الموقف العربى منها الموقف التقليدي المعتاد، أي مصاولة نسيانها وتجاهل أسباب انفجارها دون محاولة علاج جدّي لهذه الأسباب في سبيل الا تتكرر مرة أخرى، فإن الآثار السلبية سوف تنخر الجسد العربي بشكل قد لا ينفع معه مستقبلًا علاج أو دواء، أما إذا كانت هنالك ارادة واعية وجادة تهندي بالنظرة التاريخية والمناهج العلمية في مجال السوسيولوجيا والسياسة، فإن الأثار الايجابية سوف تجد ارضاً خصبة للترعرع وتغيير ملامع الحياة السياسية العربية ومعضلاتها التي سبق الحديث عنها. المهم، ونكرر هنا، فإن الجانب السلبي أو الجانب الايجابي للأزمة يعتمد أحدهما على الآخر بشكل لا أنفكاك منه بحيث إن رجود احدهما أو عدم وجوده يعتمد على وجود الأخر أو عدم وجوده،

يمكن أيجاز الآثار السلبية للأزمة وننائجها على الشكل التالي، إذا ما بقي التعامل العربي مع فترة ما بعد الأزمة سلبياً لأمبالياً كما جرت العادة، كما سبق أن ذكرنا.

أ ـ تجذّر القطرية في الحياة السياسية العربية بشكل يكاد يكرن كاملاً، وغياب أي منظور أو القول بمنظور قومي بحيث بتشرذم الكيان العربي الذي كان هشاً ويتحول الآن إلى هشيم لا قيمة له ولا وجود. لقد سبق أن ذكرنا أن الذاتية أو الهوية العربية (سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الفخية) يتجاذبها تياران أصبحا، أو بالأحرى، وُضعا على طرفي نقيض هما القطرية والقومية، بمعنى أن العلاقة بينهما وُضعت على شكل علاقة صفرية بحيث إن أي تقدّم يحققه أحدهما لا بد أن يكون على حساب الآخر، وقد كانت الذاتية العربية في حالة من التناقض نتيجة هذا الوضع الصفري للعلاقة بين التيارين، غير أن أزمة الخليج من الممكن أن تحل هذا التناقض سلبياً عن طريق القضاء على أي اتجاه أو نزوع قومي في الذات العربية، بحيث تتحول إلى هوية مرتبطة أولاً وأخيراً بالولاء القطري والانتماء الوطني البحت، وتتحول العلاقة بين الاقطار العربية إلى مجرد علاقة بين دول في

<sup>(</sup>ه) أعدَّت هذه الورقة قبل انتهاه حرب الخليج.

هذا العالم لا يميزها عن العلاقة مع غير العرب أي ميزة أو سمة وتحكمها معايير ومقاييس ليس الرابط القومي من مكوناتها. بل ربما أصبحت العلاقة بين الشعوب العربية ذاتها علاقة يشوبها النفور، انعكاساً للعلاقة بين النخب، وذلك بدوره يؤدي إلى تفتيت ما قد يكون قد تبقى من مشاعر قومية في الذاتية العربية لفترة، ألله وحده أعلم بمداها

ب ما العودة إلى الحرب الباردة العربية وقيام تكتلات وتحالفات جانبية قد تدخل فيها أطراف غير عربية، وهذا بدوره يعيدنا إلى تلك المرحلة من التاريخ العربي المعاصر، حيث سياسة الأحلاف والرعاية الأجنبية لهذه الأحلاف التي اعتقدنا أنها قد ولت دون رجعة. والملفت للنظر هنا، وهو يشكّل شيئاً من الغرابة، أنه في الوقت الذي تخلّص فيه العالم من رياح الحرب الباردة والابتعاد عن التكتلات والتحالفات الجانبية واتجه إلى تكرين الكيانات الكبيرة والوحدات القومية، في الوقت ذاته نجد أن أمة العرب تسير في عكس اتجاه التاريخ: حرب باردة، تكتلات جانبية، وتمزّق قومي، والسبب في كل ذلك هو تلك الملامح الأساسية للحياة السياسية العربية التي تحدّثنا عنها سابقاً. فالمسألة ليست شيئاً موروثاً في الكيان العربي، ولا علاقة لها بطبيعة العقل العربي أو النفسية العربية، كما يحاول بعض المحللين أن يقولوا، ولكنها مسألة موضوعية وتاريخية بحتة بأسباب موضوعية وتاريخية، وحلّها لا يكون إلا موضوعياً وتاريخياً (١).

ج - تفاقم حدة اللاستقرار السياسي والاجتماعي نتيجة غياب الاطر الشرعية التي من خلالها تتفاعل الجماعات المختلفة في الكبان الواحد، وعجز السلطة التقليدية عن احتواء كل ذلك بالاساليب التقليدية. هنا نجد أن ملمحين من ملامح الحياة السياسية العربية يقفان حجر عثرة في طريق استقرار سياسي واجتماعي دائم للمجتمعات العربية عموماً والخليجية خصوصاً هما شخصانية السلطة وغياب مؤسسات المشاركة الاجتماعية والسياسية. فأزمة الخليجية قد أدت، ضمن ما أدت إليه، إلى مخضُ، الحياة السياسية العربية بشكل لم يسبق له مثيل منذ حرب يونيو (حزيران) ١٩٦٧، بحيث أدت إلى تفجير التناقضات المتراكمة اجتماعياً نتيجة التنمية أو الحدثنة الاقتصادية المتسارعة في أعقاب ثورة النفط في ظل بقاء الأطر والبني السياسية ثابتة وفق أسسها القديمة (خاصة في مجتمعات الخليج العربي). بمعنى أخر، فإن أزمة الخليج أدت إلى بروز عامل التعبئة الاجتماعية notization الذي كان مستثراً خلال السنوات الماضية. بدخول هذا العامل أو المتغير بشكل ظاهر ورئيسي إلى الحياة السياسية ثابتة صاكنة، فإن فجوة بين العامل أو المجتمعات العربية مع بقاء الأطر والبني السياسية ثابتة ماكنة، فإن فجوة بين البني السياسية ثابتة من ناحية أخرى قد البني السياسية من ناحية والبتي والبني السياسية والثقافية من ناحية أخرى قد البني السياسية والثقافية من ناحية أخرى قد البني السياسية من ناحية والبتي والبتي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية أخرى قد

<sup>(</sup>١) لمعرفة بعض الانتجامات والاستشراقية، في فهم الظاهرة العربية من خلال أزمة الخليج، انظر: قواز جرحس، مظاهرة النزاع عين الإقطار العربية: تاريخهاومصادرهاء،الحياة، ٢٠/٢/ ١٩٩٠

ظهرت، أو في الحقيقة إزدادت اتساعاً، إذ كانت موجودة طوال الوقت. وكلما كانت هذه الفجوة أكبر كانت حدة اللاستقرار أشد. وفي هذا المجال نستطيع أن نستفيد من نموذج تجريدي يقدمه إلينا مايكل هدسون لإيضاح الصورة وفهمها بشكل أكبر، وهو النموذج الذي يظهر في الشكل رقم (١)، بالنظر إلى هذا الشكل نستطيع القول إنه بالنسبة إلى دول الخليج خاصة، فإنها كانت قبل الأزمة تقع في المربع رقم (١)، حيث الحالة تتميز بالجمود أو الركود وحيث عامل التعبئة الاجتماعية ما زال كامناً وغير ظاهر على السطح أما بعد الأزمة وأثرها، فإننا نستطيع القول إن مجمل دول الخليج يقع اليوم ضمن حدود المربع رقم (٢)، حيث عوامل اللاستقرار بدأت تظهر على السطح.

شكل رقم (١) الأنظمة السياسية المحتملة (في ظل حالة من التعبئة الاجتماعية المتسارعة) مدى الانقسام في الثقافة السياسية

مرتفع	متخفض		
(۲) غیر مستقر	(۱) جامد	منخفض	قدرات الحكومة
(٤) دينامي	(۲) متحكّم فيه	مرتفع	(بالنسبة إلى الأعباء)

باستمرار وجود هذه السلبيات، التي قد تتفاقم نتيجة اثار أزمة الغزو العراقي في الخليج إذا بقيت الأوضاع دون محاولة للعلاج، فإن القاعدة تكون قد بنيت لاستمرار حدوث الأزمات ويشكل يكاد أن يكون دورياً في المنطقة العربية. وهذا ما يجعل مسألة الاستقرار السياسي والاجتماعي مسألة ملحة وحيوية في كل وقت وكل حين. وفي الحقيقة، فإننا في هذا المجال نتفق مع مايكل هدسون في تحليله الحياة السياسية العربية من خلال متغيزي الشرعية والاستقرار، حين يقول: وعندما أنظر إلى العالم العربي اليوم، فإنني لا استطيع إلا الحكم بأن المشكلات الاساسية المتعلقة بالذاتية أو الهوية، والسلطة، والمساواة باقية دون حل، ولانها دون حل، فإن السياسة العربية تبدو غير قدادرة على التقدم أو التراجع: فالمستقبل الراديكالي غير ملموس والماضي التقليدي غير ممكن الاعادة، (١).

ما العمل إذن؟ هنا يأتي الحديث عن الآثار الايجابية للأزمة إذا توافرت الارادة التاريخية الراعية التي تريد اخراج العرب من عنق الزجاجة هذا، والسير مع رياح التاريخ في هذا العصر مما يكفل الاستقرار السياسي والاجتماعي، والقضاء على تلك القاعدة التي تفرز الأزمات العربية بشكل دوري تقريباً. بمعنى أخر، فإننا هنا نتحدث عما يجب أن يكون لتفادي ما هو كائن انطلاقاً مما هو كائن ذاته، وليس مجرد تأملات فلسفية أو شطحات نظرية . لا أساس يدعمها من أرض الواقع.

<sup>(&#</sup>x27;)

أول هذه الإيجابيات، أو ما يجب أن يكون بناءً على قراءة الأزمة وجذورها واثارها السلبية هو «مأسسة» الحياة السياسية العربية سواء داخل المجتمعات العربية أو في العلاقات العربية – العربية. ونقصد بالمأسسة بشكل عام «عقلنة» السلطة وقيام مؤسسات اجتماعية وسياسية تسمح بالمشاركة الشعبية بما يكفل تفاعل الوحدات الاجتماعية تفاعلاً ليجابياً يؤدي إلى التكامل الاجتماعي بدلاً من التضارب. بمعنى آخر، فإننا هنا نتحدث عن مأسسة التعددية و«شرعنتها». فالتعددية موجودة في كل المجتمعات بدرجات متفاوتة، وإذا تُركت دون قنوات شرعية تمارس من خلالها الجماعات المختلفة ادوارها (مؤسسات)، فإن ذلك يعني عدم الاستقرار والهشاشة الاجتماعية في نهاية المطاف. إن «المعضلة»، يقول مايكل هدسون، «تكمن في أن المجتمع العربي يتطلب الآن مشاركة سياسية، ومن دونها، فإن عدم الاستقرار يصبح مـؤكداً تقريبـاً» (١٠).

هذا بالنسبة إلى المجتمعات العربية داخلياً. أما في ما يتعلق بالعلاقات العربية ـ العربية، فإن المأسسة تعنى قيام هذه العلاقات وفق قواعد واسس ثابتة ومتفق عليها، ولا تُترك لمزاجية الأشخاص أو تقلبات النظم السياسية. وهذه المأسسة في العلاقات العربية \_ العربية تتضمن، أو بالأحرى تستوجب بادىء ذي بدء، مأسسة الحياة السياسية العربية داخلياً في المقام الأول، إذ لا مأسسة في الخارج دون مأسسة في الداخل، ومن ثم حل الكثير من المعضلات والتناقضات الملازمة للحياة السياسية العربية المعاصرة عن طريق قيام نوع من والاتفاق، حول المفاهيم الغامضة والمشكلات العالقة، بشكل مؤسسي محدّد، وليس عن طريق مجرد اقوال ومعاهدات لا تلبث أن تذوي بمجرد جفاف الحبر الذي كتبت به، أول هذه الأمور التي يجب أن يقوم حولها اتفاق Consensus هو حل اشكالية أو تناقض القطري والقومي بما يلغي الازدواجية في هذا المجال، ونقطة البدء في كل ذلك هو الاعتراف الكامل والصريح بأن الدولة القطرية الوطنية وُجدت لتبقى ما لم يرد أبناؤها غير ذلك. والمقمسود بهذا الكلام، بكل ايجاز، هو مراجعة مسلّمات الفكر القومي التقليدي وشوابته سواء في نظرته إلى مسالة الوحدة الاندماجية وسلطتها الشمولية أو طرق الوصول إلى هذه الوحدة من حيث الاعتماد على ايديولوجيا واحدة وزعامة واحدة واقليم - قاعدة واحد. الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية القطرية يتضمن في جملة ما يتضمن الاعتراف بالمساواة الكاملة بين الأقطار العربية، ومن ذلك ينشأ مفهوم جديد للوحدة مؤداه أنها عملية ديموقراطية خاضعة لرغبات القطر وليس لرغبة خارجة عنه، ولذا، فإن الطريق إلى أي وحدة هر عملية ديمقراطية، كما أن الوحدة الناشئة لن تكون احادية التكوين بل ذات طابع تعددي بحيث تحتفظ فيها الأقطار بكينونتها الوطنية وما يتضمنه ذلك من تعددية ايديولوجية وفي مجال النظم السياسية.

ولكن، وقبل هذا وذاك، فإنه بالاعتراف الواضح والصريح بشرعية الدولة القطرية

<sup>(</sup>١) المصدر تقنيه، ص ٢٩٥.

العربية والتخلي عن الكثير من المقاهيم والمصطلحات والمسلّمات المعششة في ثنايا الذهن العربي، (على مستوى النخب بصفة خاصة) نتيجة الايديولوجيات ما فوق القطرية، فإن العلاقات العربية \_ العربية سوف تسير بثبات ووضوح أكثر لا يلبث أن يترجم إلى مؤسسات ثابتة (مفترضين هنا أن المأسسة الداخلية سائرة في طريقها) تكون هي الرابط ما بين المصلحة القطرية والمصلحة القومية بشكل عقلاني محدد ليس خاضعاً لشعارات الايديولوجيا وردات الفعل الوجدانية. مثل هذه المأسسة في العلاقات العربية ... العربية فضلاً عن حلها إشكالية القطري والقومي، فإنها ستحلَّ الاشكاليات والتناقضات كاف: فالثروة العربية ستجد طريقها إلى الجميع عن طريق مؤسسي محدّد وثابت (وليس كما كان حاصلاً قبل الأزمة عن طريق شخصي وعلاقات نخبوية)، تحكمه قواعد ونظم ثابتة وراسخة، أي مؤسسات، ويشترك الجميع في حقوقه وواجباته ولا يكون قاصراً على قطر دون أخر سواء في الحقوق أو الواجبات. وعندما نقول الثروة العربية، فإننا لا نتحدث عن ثروة النفط فقط، كما يخطر في أذهان الجميع لأول وهلة، ولكننا نتحدث عن مصادر الثروة وأشكالها كافة. ولنوضح الصورة هذا، نقول إن نقط الكويت هو جزء من الثروة مثلما أن ماء العراق هو جزء من الثروة، وإذا كان العراق (مثلاً) بحاجة إلى نفط الكويت، فإن الكويت بحاجة إلى ماء العراق، وهذا هو ما نعنيه عندما نقول «الشروة العربية» ومشاركة الجميع في حقوقها وواجباتها.

بماسسة الحياة العربية داخلياً (المجتمعات العربية) وخارجياً (العلاقات العربية للعربية) ستغيّر العقلانية الناتجة من كل ذلك (عقلانية اتخاذ القرار وصنعه) من ملامح الحياة السياسية العربية عن طريق حل اشكالياتها وتناقضاتها، فالتداخل بين المأسسة الداخلية والمأسسة الخارجية يفرز بالضرورة مقياساً أو معياراً عقبلانياً معيناً للتعامل العربي - العربي، والعربي - الأجنبي بما يكفل المصلحة الوطنية القطرية والمصلحة القومية الشاملة دون تعارض أو تضارب أو خضوع لمزايدات الايديولوجيا والزعامة، وسوف القومية الشاملة دون تعارض أو تضارب أو خضوع لمزايدات الايديولوجيا والزعامة، وسوف ينبثق عن ذلك كله بالضرورة استراتيجية عربية معينة المتعامل العربي - العربي، والعربي - الاجنبي بما يحقق الإهداف والغليات، القريب منها والبعيد، وفق أسس عقلانية معينة. لذا، فإن الوحدة العربية، أو ما دونها من أشكال مثل الوحدات الاقليمية أو مجرد التكامل فإن الوحدة العربية) العستوى العربي، ووفق الأسس التي ذُكرت سابقاً (التعددية في الوحدة في الوحدة في مقابل الأحادية) ستصبع أقرب منالاً لأنها خيار عقلانية، والعقلانية هي إفراز مؤسسي.

وفي نهاية المطاف، ولإيجاز ما هو موجز اصلاً، نقول: إن المطلوب لاستيعاب درس الخليج هو عقد اجتماعي عربي جديد (إذا استخدمنا مصطلح غسان سلامة)، أي المأسسة في الداخل والخارج، ومن ثم عقلانية القرار كحجر الزاوية في هذا العقد. هل يحدث كل هذا؟ نعود هنا ونقول إن ذلك يعتمد على ارادة واعية بمسار التاريخ، تسير معه ولا تسبح ضده لأن التاريخ في النهاية، وكما يعلمنا هو ذاته، سائر في طريقه لا يلتفت إلى الوراء ولا يبقى على حاله.

يناقش في جوهره الأزمة الحضارية العربية ويصب في مصبها من خلال مناقشة

يناقش في جوهره الأزمة الحضارية العربية ويصب في مصبها من خلال مناقشة بعض الجوانب الايديولوجية للمعضلات والإشكاليات العربية السائدة والأطروحة السائدة والمهيمنة على هذا الكتاب هي ان ازمة أمة العرب ليست إلا ازمة ذهنية وبالتالي ايديولوجية إذا نظرنا إلى المحيط السياسي والاجتماعي المنبثق عن هذه الأزمة الذهنية او المعرفية. معضلة العرب عبارة عن معضلة مفاهيم في المقام الأول إذ أن الإنسان لا يتصل بمحيطه إلا من خلال المفاهيم، وكلما كانت هذه المفاهيم اكثر دقة في نقل الواقع التاريخي كانت أكثر قدرة على فهمه وتغييره والعكس صحيح،

إن هذا الكتاب يثير عدداً من الاسئلة قبل أن يقدم اي إجابات مطلقة او نسبية حول من نحن وماذا نريد وكيف السبيل الى كل ذلك \_ مطبقاً نظرته على حالات معينة خصوصاً في الجزيرة العربية والخليج \_ وهذه الاسئلة لا يمكن أن تثار إلا في إطار ايديولوجي معين يشكل الوعاء الذي من خلاله ينظر الفرد والجماعة إلى نفسه وجماعته والعالم من حوله ويتفاعل مع كل ذلك، وما الواقع ذاته في نهاية المطاف إلا مفهوم ذهني خاضع لنسق ايديولوجي معين قبل أن يكون كياناً مادياً مجرداً.